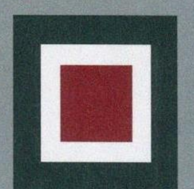


هِشامُ جعيْط

أزمة الثقافة الإسلامية



دار الطليعة - بيروت

أزمة الثقافة الإسلامية

بيروت ـ لبنان
ص . ب ١١١٨١٣
تلفون ٣١٤٦٥٩
فاكس٣٠٩٤٧٠-١-٩٦١

الطبعة الأولى
أيار (مايو) ٢٠٠٠

هشام جعيط

أزمة الثقافة الإسلامية

دار الطليعة للطباعة والنشر
بيروت

مقدمة

هذا الكتاب مجموعة دراسات فكرية امتدّت على عشرين سنة مركّزة على الوطن العربي لكن قد تتجاوزه إلى مجمل العالم الإسلامي المعاصر. فإلى حدود إلغاء الخلافة العثمانية (١٩٢٤) وموجة الاستقلالات و«الثورات»، من إندونيسيا إلى المغرب الأقصى، كان يوجد شعور بالوحدة الإسلامية لأنّ المشاعر الوطنية كانت موجّهة ضدّ المستعمر، فهي مشاعر نضالية سلبية بدون محتوى إيجابي. وتكوين الدولة الوطنية هو الّذي وهبها هذا المحتوى في منتصف القرن العشرين فباتت مرتكزة على أهداف جديدة أكثر التصاقاً بالواقع، كما أنها دخلت في الوجود الدولي بمتطلباته. فإذا كانت الهند البريطانية منفعلة بإلغاء الخلافة باسم إسلام عالمي، فإنّ شبه القارة لم تعد تهتمّ بالإسلام إلاّ من وجهة داخلية وملموسة، أي تكوين دولة إسلامية. وكذلك عاد المشرق العربي متحسّساً بصفة خاصّة بالقضية الفلسطينية ثم ببناء الوحدة العربية، وهذا ما لم يكن يهمّ تركيا ولا إيران.

إلا أنّ العالم الإسلامي استرجع شيئاً ما وَعْيه بتراث مشترك مرتكز على الدّين بعدما أصاب الدّول الوطنية ما أصابها من الشلل، وبعدما تقهقرت الفكرة الوحدوية العروبية. فباتت الطوباوية الإسلامية هي مرجع الآمال. وما هو أهمّ، فقد وحّدت من جديد العالم الإسلامي الى حدّ ما حول وجهة نظرها وسلوكاتها ومطامحها. لكنّ الانشطار واضح داخل المجتمعات الإسلامية وهو خطير، وقد يُؤَوّلُ على أنّه الأزمة الكبرى التي لا مناص منها والتي ستخلّص «العالم الإسلامي» من الإسلام ذاته. والمقصود ليس الإسلام كمعتقد وعبادات ومشاعر قدسية، بل الإسلام كمصدر الدّينامية السياسية والاقتصادية والاجتماعية المؤسّسة للعالم الحديث المنبني على الحداثة الدّنيوية. وقد خاب ظنّ من اعتقد من التحديثيين في القرن العشرين سواء كانوا قادة دول ـ مصطفى كمال، رضا شاه، عبد الناصر، بورقيبة ـ أو مفكّرين أنّه يمكن التخلّص من الإسلام بشطبة قلم، لأن هذا لا يكون من دون صراع وجدلية في

الواقع المجتمعي والتاريخي. وطوال العديد من الدّراسات يجد القارىء اهتماماً بهذه الجدلية، وهي جدلية الدّين والحداثة والثقافة والسياسة، وقد أُرجعها إلى العمق التاريخي لأنه ما وراء صراعات الحاضر.

ولئن وُجد في أواخر القرن الماضي وإلى حدود منتصف هذا القرن عمقٌ في التفكير من لدن النهضويين والمصلحين والكتّاب والمفكّرين فيما بعد، فإنّ عهد الدولة الوطنية والقومية أطفأ كلّ جذوة من الفكر الحرّ. فلقد اعتبروا أنهم نجحوا بالسياسة، وبالتالي فإنّ السياسة هي كلّ شيء، ودخل في هذه اللعبة الفارغة المثقّفون والجمهور.

وفي الحقيقة، إنّ آخر هذا القرن مطبوع في مظهره الخارجي، وفي كلّ أصقاع العالم تقريباً، باضطراب كبير ومحفوف بأخطار ضخمة قد تؤول بعد جيل أو جيلين إلى أوضاع في الحياة الإنسانية لا يمكن تخيّلها الآن ولا التنبؤ بها. لكن قد تَؤُول الاكتشافات العلمية مع عقلانية سديدة في تسيير الأمور بعد قرون إلى إقرار الجنّة على الأرض. وهناك فعلاً الآن بؤر من الجنّة وبؤر أوسع من الجحيم، ومرّ إنسان القرن العشرين بهما معاً بصفة فريدة بالنسبة للقرون الماضية.

إنّ الثقافات الزراعية ما قبل عهد الحداثة عرفت العمق في الفنّ والأدب والروحانيات، وقد فُقِدَ الآن هذا العمق إلى حدّ كبير لفقدان الأُطر الاجتماعية والمرجعيات الأساسية لكي يبرز عمالقة في هذه الميادين. هل من الممكن في جوّنا الإسلامي اليوم، وفي هذا العالم الصاخب الذي يدور في الفراغ، أن يبرز ابن عربي أو السهروردي أو ابن الفارض، أو في ميدان آخر ابن خلدون أو ابن سينا؟ والشيء نفسه يُقال بالنسبة للغرب أو الصّين: لقد انتهت الفلسفة الغربية قبل حين وخبا وهج كبار الكتّاب، ولا يوجد أي فضاء يفسح المجال لبيكاسو جديد. على أنّ في الغرب بقايا اهتمام بالشأن الثقافي، وعندنا كعرب بقايا أتتنا من تقاليدنا القديمة ومن شعورنا بأنّا أبناء حضارة كبيرة وثقافة عظيمة. وهذا الوعي صار يستهجنه الكثير من المثقفين على أنّه تبجّح بالماضي، وهذا خطأ فادح لأن الماضي يمنح «الإطار» الذي يتحدّث عنه تايلور، والحافز والمثال ما دام الحاضر بائساً.

لكن الإشكال الكبير في العالم الحديث جملة أن التضحية بالذات وبنكهة الحياة خرجت من منظومة القيم، وانّ الكاتب والمفكّر والفنّان يصبو إلى الاعتراف الفوري به. والاعتراف يمرّ بالمركز (الغرب) في كثير من الأحيان، كما أن حرّية

التّعبير مقيّدة في بلداننا، والمستوى الفكري ضعيف مقارنةً بما ينتجه الغرب. فهناك أزمة في الثقافة العربية منذ خمسين عاماً، كما توجد أزمة في الثقافتين الهندية والصينية، مع أنّ الروحانية الهندية تسرّبت إلى العالم كلّه لأنّ الهند أمّ الأديان وفيها ترسّخ الإسلام وشهد مع «أكْبَر» محاولة تركيبية كبيرة.

أمّا الرقعة العربية، فلئن ظلت لمدّة طويلة مركز الخلافة والحضارة والثقافة في مناطق مثل بلاد الشام والعراق - مع التحام بإيران - ثمّ في مصر وحتّى في بلاد المغرب، فإنّ الضربات المغولية والتيمورية ثمّ الاحتلال العثماني، أحدث فيها انهياراً فَسُباتاً عميقاً. بل ارتدّت العروبة القبلية إلى شكل من التوحّش وكأنّ الإسلام لم يُصبها بدعوته. وانعدمت الثقافة العربية الإسلامية في هذه الرقاع على الأقلّ لمدّة أربعة قرون، وتزامن ذلك مع غياب الدولة وتنامي الخصوصيات المحلّية، فانطوى كلّ بلد على ذاته العميقة من دون أيّة معرفة بما يجري في العالم من تحوّلات في القرون السادس عشر والسابع عشر والثامن عشر والتاسع عشر حتى باغتها الاستعمار. فنحن كعرب خرجنا شيئاً فشيئاً ومنذ قرن أو ما يزيد من هوة سحيقة، ومن الصعب أن نُطَالِبَ أنفسنا بالكثير والعظيم. وإذا صحّ ما يقوله ابن خلدون من أنّ الانحطاط إذا حلّ بقوم «فإنّه لا يرتفع»، وهذه قاعدة تاريخية لا جدال فيها، فإنّ الحضارات تتغيّر لتبقى إلى حدّ ما. كما أنّ الحداثة أدخلت وعياً قوياً في الأنا الفردي والجماعي لم يكن موجوداً من قبل. وهكذا تكوّن وعي عربي حديث وارتباطات قويّة بين الأقطار والجماعات بدون إيجاد الدّولة الموحّدة، وهو أمر مستحيل الآن، ولعلّه غير محبّذ؛ كما حصل انفتاح كبير ولعلّه مفرط على التيارات الخارجية، وهو انفتاح تمّ عن طيب خاطر، وليس عن غصب أو عن اختراق كما يُزعم في الخطاب الميتولوجي العربي للمثقّفين.

ويجب أن نفهم مليّاً أنّا عاجزون عن المشاركة في إبداع التكنولوجيا وفي تقدّم العلم وحتّى في نموّ اقتصادي ذي بال لأسباب عميقة منها ما يرجع إلى الوضعية العالمية ومنها ما يتجذّر في الواقع الدّاخلي. ولعلّ المسألة متأتية من أعماق اللاوعي، أو كما يُقال من تركيبة الذهنيات. فنحن أقدر على المجابهة منّا على الإبداع وعلى البحث عن السّعادة والدّعة. ومعنى السّعادة عندنا رتيب ويقف عند تماسك النسيج الاجتماعي والعائلي؛ وعندما نخرج من الرتابة، فإلى التّهوّر في التفاخر والاستهلاك.

من هنا تُطرح نظرتنا الأخلاقية إلى الوجود الأخلاقي، وهي التي تفسّر عنصرين

هامّين في المجتمع العربي والإسلامي: **الأوّل** هو الاضطراب الذي لا يني منذ قرن وعدم الاستقرار والنّزوع إلى الصراع المستديم في هذا المجتمع. فنحن في صراع دائم مع الاستعمار والإمبريالية والصهيونية والإسلامية أو الإلحاد على العكس. كلّ هذا في جوّ من النفاق كبير. والحاكم عندنا ينزع إلى الاستقرار في الحكم ويفتّش عن مشروعية في النّضالية ضدّ هذا العدوّ أو ذاك.

وهنا تُطرح قضية الديمقراطية. فلا ديمقراطية عندنا في كلّ العالم الإسلامي. والمسألة في الحقيقة لها عروق فلسفية وثقافية. فهي في قلب الأزمة الثقافية العربية والإسلامية من حيث إنّ هذه الثقافة امتنعت عن التّحوّل القِيَمي الكبير الذي حفّ بالحداثة وهذا من منتصف القرن الثامن عشر. فمشكلة الديمقراطية لا تكمن في المظاهر الخارجية من تعدّدية وبرلمانية وانتخاب وغلبة الأغلبية، بل لها عروق قيمية تمثل أساساً في قلب الضمير: وهي معنى الكرامة الإنسانية والقناعة الدّاخلية بوجاهة الديمقراطية في النخبة والجمهور واعتبار الألم الإنساني كشرٍّ في حدّ ذاته. وهذه القيم أهمّ من الحرّية والمساواة لأنّها تشتمل عليها وتتخلّلها.

وفي بلادنا إذا وجد الحسّ بالكرامة فهو شعور إنساني تلقائي أو هو من آثار الموروث الثقافي العام والديني بالخصوص، لكنّه ليس بفكرة واعية مستبطنة في الضمير. والشيء نفسه يُقال بالنسبة للألم الإنساني، فهو لا يدخل في منظومة القيم المؤكّدة، فالحاكم يُعذّب ويقتل، والمشرّع في القانون لا تخامره أبداً فكرة منع الإعدام كما حصل في كل أوروبا وحتّى في إسرائيل الممقوتة. وأخيراً ترفض التركيبة الذهنيّة عندنا النقاش والتناقض والانتقاء، وهذا لدى كلّ شخص يمتلك قسطاً ولو ضئيلاً من السلطة، بينما انبنت الديمقراطية في أوروبا على النقاش من الأصل. فالمسألة إذن مسألة ثقافية بالمعنى الانتروبولوجي يستعصي حلّها. وعبثاً يُقال إنّ تعميم التّعليم سيقود إلى الديمقراطية، لأنّ هذه الفكرة ذاتها تعني أنّ الشعب مَرِنٌ ويمكن توعيته بسهولة والبثّ فيه قيماً ومفاهيم جديدة، وهي فكرة دكتاتورية.

ذلك أنّ الديمقراطية مثل الدّين لا تعيش إلاّ في وسط اجتماعي مقتنع مسبقاً بحقيقتها، وهي مثل الدّين تتطلّب قلّة من القادة يؤمنون بها من دون جدال ويطالبون الناس بالدخول فيها ثم يحدث ترسيخ. فهي إذن انقلابٌ ذهني ثقافي ليس له الآن دعامة في الواقع الاجتماعي والسياسي خلافاً لما جرى عليه الأمر في الهند إلى حدّ ما، وفي اليابان وبلدان أمريكا اللاتينية. لعلّه توجد خصوصية ثقافية في العالم

الإسلامي ورثها عن ممارسته الحكم منذ العهد العبّاسي، وهي بعيدة عن لبّ الإسلام والقرآن حيث احترام الإنسان مؤكّد في النصّ والمعنى، وقد ابتعد المسلمون كثيراً عن الأخلاقية القرآنية، وغلب على الدولة وفئاتٍ أخرى الشرُّ السياسي.

فالسياسة شرّ بالطبع لأنها ملتقى المطامح والمطامع والكره والغضب، لكنّ الديمقراطية لا تجنح إلى القوّة والعنف إلاّ لحماية الأمن العام. وقد تطوّرت الآن ومنذ قرن أو أقلّ فلا يُشهر السلاح القاتل على المواطنين. فالدولة لم تَمْحِ بالنظام الديمقراطي، وهنا لا يُمكن حكم البشر بـ «عِظَة الجبل»، أو كما نقول نحن في ثقافتنا: «يُوزع بالسلطان ما لا يُوزع بالقرآن»، لأن عقاب السلطان فوري وعقاب الله مؤجّل.

والدولة التي تولّدت منذ خمسة آلاف سنة مع الحضارة الزّراعية وللسّهر على انتظام البشر لا تضمّ كلّ ما هو سياسي. فالمفهوم السياسي أوسع من مفهوم الدولة وينزع أيضاً إلى شكل من أشكال السلطة المعنوية التي لا تستعمل العنف (مثلاً في القبيلة العربية في الجاهلية). إلاّ أنّ سلطة الدولة تقع على تراب معيّن وتستعمل داخله العنف لتحقيق الأمن الجماعي حسب قوانين معيّنة. وهي لا تستقيم على العنف فقط بل أيضاً على العدالة وعلى وساطات اجتماعية ضرورية مثل الارستقراطية والمعابد الدينية والهيكل الكهنوتي، والآن على المؤسسات والقانون. والديمقراطية فكرة حديثة تهيأت لها الظروف الدّاخلية من قديم في أوروبا وقاومت في سبيلها النّخبة المثقّفة حتّى أُنجزت شيئاً فشيئاً بعد عديد من الإرتدادات. فهي لم تَمْحُ الدّولة كمنظومة كلّية تتعالى عل كلّ السُلطات الأخرى وتُطالب بالطاعة لقوانينها. وهكذا، فالشعب إذْ يعتبر الدولة هي المسؤولة حتى عن حياته اليومية، فهو بالتالي يعتبرها بمثابة تركيبة تضمّ كل التراكيب الأخرى، في حين أنّ تدخّل الدولة ضَعُف الآن في مجالات حيوية مثل الاقتصاد والمالية والقضاء. وتبدو الآن الديمقراطية كَبُنْيَةٍ معقّدة تربط بين الحزب الحاكم وقتياً وبين نخبة مضادة تطمح إلى الحكم وبين أغلبية النّاخبين. وهي لعبة مستقرّة تماماً على الرغم من وجود مسافة بين ورقة الانتخاب وبين الوعود وما سينجز من بعد في الواقع لأن البون شاسع بين الوعود وبين الواقع الصّلب. والديمقراطية مقامة على إجماع مُسْبَق حول النظام الاجتماعي الموجود كما أنّها تهب الشرعية للدولة ورضا الأغلبية كما كان عليه الأمر زمن الملوكية القديمة.

إنّ الديمقراطية اليوم منبنية على توازنات دقيقة بين الفئات الاجتماعية

ومصالحها، وهي بالتالي تستبعد العاطفة. ولم يكن هذا شأنها منذ أكثر من قرن في فرنسا حيث انتخبت الأغلبية من القرويين ابن أخ نابليون لا لشيء سوى قرابته بنابليون الذي أعطى فرنسا المجد والشرف فحوّل الجمهورية إلى امبراطورية سلطوية. أمّا في الولايات المتحدة فيذكر «توكفيل» أن الخيار الديمقراطي أقصى هنا الارستقراطية، فصار يمنح الحكم فقط للفئات المتوسّطة والشعبوية. وهذا يجري إلى الآن حيث الانفصال قائم بين أصحاب الأموال وبين أصحاب السلطة.

أمّا في بلادنا العربية، فالثورات المتعاقبة من الخمسينيات اعتمدت كثيراً على العاطفة الشعبية وعلى وسائل القمع المقتبسة من النظام الشيوعي، حيث لم يكن المجتمع مهيكلاً حول فئات ذات مصالح. والذي حصل أيضاً هو تدمير كبير للماضي وأُسسه بحيث بدا العالم العربي منقطعاً عن ماضيه القريب أكثر بكثير من العالم الغربي الذي ما زال يعتمد على تراث الحداثة، وهي متأصّلة منذ قرون، فباتت تقليداً، في حين أن العرب افتقدوا أي تقليد سوى ما يربطهم بالمعطى الديني القديم وببعض العادات. وهذه المفارقة لم تعها أغلبية المثقفين، وهي التي قد تفسّر ردة الفعل الإسلامية على أنّ الإسلام السياسي الحالي لا علاقة له بالإسلام التقليدي.

فالحركة الإسلامية ليست حقيقة دينية في الأعماق ولا من وجهة الثقافة الدينية الفكرية، لأنّ القواعد الفكرية ضعيفة. إنّما أرادت تجاوز التلفيقية الإصلاحية ومجابهة الدنيوية السياسية والتشريعية وخنوع القادة ورجال الدولة أمام التأثيرات الخارجية، بينما لا يمكن مقاومة إجحاف هذه التأثيرات إلاّ بالدخول الجدّي في عالم الحداثة مثل الصين واليابان، وهذا ما ليس باستطاعة العالم الإسلامي عامّة لتأخّره الموغل في القدم ولاهتمامه الحصري بالصراعات السياسية منذ قرن من الزمان.

وهكذا، فالتيار الإسلامي يدعو إلى ثورة ثانية بعد الثورات الوطنية والقومية التحديثية، ولا تفيد الثورة في شيء. وهذه من أشنع ما ورثنا عن الغرب وعن الحركات الاستقلالية. والشيء نفسه ينطبق على روسيا وعلى الصّين وأكثر من ذلك على أمريكا اللاتينية التي دخلت في رومانسية الثورة والصراع. فالثورة لا يمكن أن تعني إلاّ التحديث المعتدل وتعويض الطبقات المسيّرة القديمة العاجزة عن مثل هذا الهدف. وهي بالضرورة تحاول عندما تستقرّ الأوضاع الجديدة أن تتجه نحو رأب الصدع والتراجع وحتّى التوبة. وهذا ما حدث في الثورة الفرنسية ثم في الثورة

السوفياتية أخيراً وما سيحدث حتماً في الثورة الإيرانية.

أمّا الاتجاه الإسلامي، فهو فعلاً اتجاه ثوري، أي حركة سياسية وثقافية وسوسيولوجية. وإذ هو يدعو إلى تطبيق أحكام العقاب في الشريعة، فلا يمكن أن يعني ذلك سوى تأكيد ثقافي على الذّات بمخالفة واستبعاد القيم الإنسانية للحداثة فقط، لأنّ القرآن لا يمكن اختزاله في الحدود والعقاب في هذه الدنيا بل هو يركّز على الآخرة وعلى الإيمان والأخلاق. وهكذا إذا كان الاتجاه الإسلامي يعني شيئاً فهو إعادة أسلمة المجتمع وتوحيد العالم الإسلامي فعلاً حول مطالبه، والجهاد ضد نسيان الإسلام الذي لا تحميه كنيسة مهيكلة، والذي بات في القرون الأخيرة إسلام موظّفين في الدولة، وما زال. كما أنّ الإسلامية تبدو احتجاجاً على احتقار الغرب للإسلام، وهو أمر لا جدال فيه.

لكنّ هذا يعني اعتماداً عكسياً للمرجعية الغربية، كما أنّ الثورة الإسلامية لو نجحت في استلام الحكم فلن تكون بالضرورة إلاّ وقتية، فيحصل فيما بعد الرّجوع إلى الحداثة بقوّة كبيرة ومجّ الإسلام جملةً. ذلك أنّ تيار الحداثة سيل لا يقاوم، فهو في المجرى الحتمي للتاريخ. وهذه الحداثة لا تبرز فقط في مظاهرها الجدّية من علوم طبيعية وتكنولوجيا وديمقراطية وتدفّق الإنتاج وتوسّع الاستهلاك والاتصال، بل وأيضاً في مظاهرها السطحية التي تستهوي الأفئدة، وهو أمر حاصل لدينا بعدُ. وبما أنّ الحداثة هي الطور الأخير اليوم لتطوّر الإنسانية ممّا قبل التاريخ إلى الحضارات الزّراعية حتّى ١٦٠٠م، إلى الحداثة نفسها، فلسوف تستفحل قسراً في كلّ المجتمعات مثلما شملت الحضارة الزّراعية كلّ الإنسانية تقريباً. وبالتالي، فإنّ كل تنظير وكلّ هذه التساؤلات والصراعات والحيرة إنّما تدخل في زمنية وقتية حيث لا مردّ للّحاق بالركب شئنا أم أبينا. بل إنّ ظاهرة اللجوء إلى الدين كمعقل الهوية الصلب، وهو فعلاً كذلك، يعني إنّا قد دُحِرْنَا إلى الأسس حيث غاب كلّ شيء سوى عناصر من الثقافة الانتروبولوجية. ويعني هذا أيضاً أنّ الدين في جوهره كمعتقد قد يصبح يوماً ما محلّ إشكال، وهذا أمر مؤلم بالنسبة للمؤمن كما بالنسبة للمُسلِم السوسيولوجي إذا حصل بدون أزمة ضمير. فالغرب عوّض الدين بعُمق الثقافة بدءاً من القرن الثامن عشر، فأبدع النزعة الإنسانية أي الإنسان كقيمة عُليا، وتقدّم بصفة مذهلة في فكّ رموز العالم عن طريق العلم، فصار الإنسان الواعي يفقه تركيبة العالم، ومضى شوطاً بعيداً في الفلسفة، ثم وعى التاريخ الإنساني وتركيبة المجتمعات

والدول. فالفراغ الديني امتلأ بفضل الفتوحات الفكرية والفنيّة، مع أنّ الدين لم يُمْحَ تماماً، فحرية المعتقد مضمونة، إلاّ أنّ الإطار المرجعي للحداثة يقلّص بالضرورة المشاعر الدينية. أمّا بالنسبة للأغلبية الساحقة في العالم الإسلامي، فالفراغ يكاد يكون شاملاً فكرياً وروحياً لولا بقاء الإسلام، ذلك أنّ المشاعر والنظريات القومية والوطنية لا تمثّل قيمة في حدّ ذاتها ولا أُفق ثابتاً للضّمير الإنساني.

والمشكلة إذن هي مشكلة استبدال ثقافة بأخرى صادف أن ظهرت في أوروبا كما ظهرت الثقافات الأولى في الشرق الأوسط، ثم في لحظة ثانية في الصّين فانبسطت على كلّ المعمورة. ولم تأخذ المجتمعات القديمة منها فقط الزراعة والاستقرار بل الدين والمعابد والدولة والجيش النظامي ونظام العمل الإجباري والكتابة وكل شيء تقريباً. فالأخذ والعطاء سنّة التّاريخ الحضاري والثقافي. ولا ننسَ كمسلمين أنّ الدعوة المحمّديّة كانت في خط التوحيدية السامية من إبراهيم إلى موسى إلى عيسى، وأنّها مثّلت حداثة العرب في ذلك العصر لأنها أخرجتهم من البدائية الدينية وكوّنت مفهوم الدّولة لديهم، فألحقتهم بمستوى الشعوب المجاورة وأدخلتهم في تاريخية الرّوح وتاريخ الحضارة.

صحيح أنّ علاقات القوى ما زالت تتحكّم فيما بين مراكز الحداثة والمناطق المتخلّفة عن الركب. إلاّ أنّها تطال الدول والصناعة، وهي تراكيب باتت الآن عتيقة ولا تدخل في الحداثة الحديثة. فالدولة هي القمع الداخلي والحرب الخارجية، بينما الإنسان الحديث عاد يكره القوة والموت والتضحية في سبيل المجموعة، لأن الحياة الفردية باتت هي القيمة العُليا. لكنّ الدولة الكبرى الديمقراطية التي تضع هذه المطامح في حسابها، لا تتردّد في تسليط الموت على الآخر، ومن هذا الوجه فهي ليست من قيم الحداثة في شيء. فتأخّرها الثقافي يوازي تقدّمها الاقتصادي والتكنولوجي. على أنّ ثقافة السّلم لا يمكن أن تترسّخ إلاّ إذا أجمعت عليها المجتمعات البشرية في قرارة نفسها. وإلاّ بات المسالم فريسة للشرير كما هي الحال إذا تخلّت الدولة عن الحفاظ على الأمن داخل ترابها. وهذا في آخر المطاف إشكال ميتافيزيقي لأنّ المجتمعات تتطوّر على أساس منظومة قيم أرقى فأرقى، في حين أنّ الإنسان الفردَ يُولَدُ بالغرائز الحيوانية نفسها في خيرها وشرّها. فلا تطوّر في الجهاز البيولوجي الغريزي للإنسان، لكنّ الغرائز ذات حدّين وفي ذلك نظريات.

ومن المفكّرين الغربيين والمسلمين من اعتبر أن الحداثة شيء والتغريب شيء

آخر. فتكون الحداثة محايدة ترتبط بالعلم والتكنولوجيا والصناعة والاقتصاد، ويكون التغريب ما يطال الذات والشعور بالانتماء وما هو حضارة وثقافة وتراث. لكنّا لم نستوعب البنى المادية للحداثة من حيث أنّا نتتجها، أو أنّا أستوعبناها أقلّ بكثير من بقية العالم كالصّين والهند واليابان وأمريكا اللاتينية وأوروبا الشرقية، وهي كبرى الرقاع الحضارية. ولهذا أسباب من بينها ـ وهو أساسي ـ الامتناع عن التحوّل الثقافي بالمعنى العام. فنحن أمعنّا في الأخذ بمظاهر الحداثة السّطحية، ولم نأخذ بالأسس أو ما يشبه الأسس، وهي ثقافية. وعبثاً نقول مناقضةً للغرب إنّا أبقينا على النسيج العائلي واحترام المسنّين والانسجام الاجتماعي الذي لولاه لاستفحل الإجرام، فلقد كان الأوروبيون من قبلُ كذلك. لكنّ التصنيع والتفرّد وتضخم المدن وتصحّر الريف وقلب القيم، كلّ ذلك جرّ وراءه ما جرّ من البؤس الإنساني في الغرب. وبالتالي، فإذا دخلت في بلادنا الحداثة المادية فهي ستأتي حتماً بمظاهر سلبية من هذه الشكيلة. فنكهة الحياة التي نجدها في مدننا على الرّغم من صعوبة الظروف قد تتغير يوماً في الطريق الأسوأ، خصوصاً إذا كانت الحداثة المادية منقوصة لا تتمتّع بخيراتها الأغلبية على نمط الاستهلاك الجماهيري. ولا شك أنّ ثقافتنا لا تؤهّل للسعادة الرفيعة الحادّة القوية كما لدى أقليات بالغرب، بل لأنماط من السعادة المستكينة، أو لدى المحظوظين لِلّذة المتهوّرة وحبّ الظهور.

والإشكال الأساسي يبقى: ما هي هذه الهوية الثقافية التي يُتحدث عنها ويجب الحفاظ عليها؟ وهل يمكن الحفاظ على أي شيء من حيث أنّ الإرادية لا تلعب أيّ دور أمام الصّيرورة المستديمة؟

الحفاظ يكون على اللّغة مع إثرائها وعلى الانتماء الدّيني كمعتقد أو ثقافة أو قيم. فنحن مجتمعات عربية إسلامية لتكوّن شخصية معيّنة في التاريخ الإنساني بصفة واعية أو غير واعية، أو نحن في البلاد غير العربية مجتمعات إسلامية تمتلك خصوصياتها الوطنية والحضارية. لكنّ تراثنا من وجهة الإسلام التاريخي ـ وليس القيمي أو الروحي ـ يتعارض مع قيم الحداثة. فالاستبداد والمجد الحربي الجهادي والشريعة كما بناها الفقهاء في أحكام كانت متماشية مع العهود القديمة ـ بالرغم من أنّ الإسلام كان أكثر مساواة من الحضارات الموازية الأخرى ـ كلّ هذا يتعارض مع قيم الحداثة من حرّية وحقوق الإنسان وحقوق المرأة وما أسماه أحد المفكّرين بقيمة «الحياة العادية» اليومية للإنسان العادي الذي كان عَدَماً في مجتمعات ما قبل الحداثة.

ويقول هذا المفكّر نفسه، وهو «تايلور»، إنّ هذه القيم هي من الفضاء الأخلاقي الغربي، وإنّ قيم الثقافات الأخرى لها وجاهتها بالنسبة لنفسها. وهذا صحيح لكنّ مثل هذا التنسيب يخالف الأخلاق ذاتها، أي مفهوم الخير كما جُبل عليه الإنسان وكما يقبله العقل. فلا شك أنّ الحب خيرٌ من البغض، وأن إسعاد الآخر خيرٌ من تعذيبه، وأنّ الحياة خيرٌ من الموت، وأنّ الحريّة خيرٌ من العبودية، وأنّ احترام الإنسان خيرٌ من إذلاله. . . الخ. فهناك بداهة أخلاقية وعقلية في سبيل قيم الحداثة لا مردّ لها مهما كان المصدر. والقرآن ليس بقانون للعقوبات وليس بكتاب في الفيزياء كما يعتقد آخرون، بل هو أكثر من هذا بكثير. وأيّ كتاب مقدّس كما أيّ أثر فكري عظيم يُفهم على حسب المستوى الذهني للمتفهّم. وهكذا باتت أخلاقية القرآن الرفيعة على حافة الطريق. فالحكّام يقتلون بغير الحقّ والمتمرّدون كذلك. والحكّام يتجسّسون على الناس والقرآن يقول: «ولا تَجَسَّسُوا . . . أيُحبُّ أحَدُكُمْ أنْ يَأكُلَ لَحْمَ أخِيهِ مَيْتاً». وبصفة عامّة، لا جدال في أنّ قيم الحداثة رفيعة وأنّ علينا أن نأخذ بها، أي أن نقوم بتحوّل ثقافي كبير، ولا نقيم أي اعتبار لأصلها الجغرافي بل فقط لوجه الخير فيها. وفي واقعنا المعاش أوجه كثيرة للخير، فينضاف الخير إلى الخير، لكن لا بدّ من تفهّم الأسس وكذلك سلّم القيم، ويبقى الكلّ كأفق ومطمح وقناعة. ذلك أنّه لا رادّ للشرّ في المجتمعات الإنسانية كيفما كانت، ولا وجود للمدينة الفاضلة.

وإذا كانت القيمة الأساسية هي الحياة الإنسانية واحترامها، فكلّ ما يتعارض معها يفقد كلّ مصداقية مهما كانت وجاهته. ويجب علينا حسم الموضوع: فهو شرّ لا أكثر ولا أقلّ وبكلّ بساطة.

وإذا كان الشر ملازماً للمجتمعات الإنسانية في الحياة العادية وقد يتخذ أشكالاً جديدة وقاسية في مجتمعات الحداثة، فإنّ ما يمكن وما يجب إبطاله هو عنف الدّولة وعنف حركات التمرّد والجماعات المفرطة في العدوان باسم السياسة والدين والطوائف والاستغلال الشنيع للأهواء وكذلك العنصرية الملتهبة. فكان القرن العشرين عصر عنف شديد في كلّ بقاع العالم. ومع ذلك، فمبادىء الحداثة الأخلاقية تنبذ كلّ هذا من حيث المبدأ. فلا ننسَ فتوحاتها في أوروبا منذ الثورة الفرنسية، فقد كان قبلها كلّ متهم قبل الحكم عليه يمرّ بأشنع أنواع العذاب، وكانت السلطات ترمي كلّ من هو خارج عن التطبّع الاجتماعي في الزنزانات الشنيعة أو ترسلهم بعدد هائل إلى الأشغال الشاقة بالبحرية. وكلّ هذا ألغته الثورة الفرنسية، كما

أنّ أوروبا عاشت بعد نابليون تقريباً قرناً من السلم مع أنّ الثورة الصناعية كانت قاسية على الشعب، كما أن الحرب ووضعية الأسرى قنّنت في معاهدة جنيف. وقد كان في الماضي المتغلّب على أرضٍ ما بالقوّة لا يخرج منها أبداً إلاّ بالقوة أو بالانحلال الداخلي للإمبراطورية، بينما تصفية الاستعمار جرت عادة بالتفاوض واعتماداً على عناصر من الميتروبول ذاتها مناوئين للاستعمار باسم الحريّة وكرامة الإنسان وحقوق الشعوب في الإمساك بمصيرها.

إذن وجد التحامٌ بين الأخلاقية الجديدة وبين القانون والسياسة. وباسم هذه المبادىء المحدثة نادينا بالاستقلال وبرفض الاحتلال بالقوّة ورفض طرد شعب من أرضه (فلسطين)، وإلاّ فقانون الحرب القديم كان مبنياً على الغزو والغلبة والاحتلال إلى الأبد.

ولقد جنحت القومية العربية والدول الوطنية المتحرّرة إلى تطبيق الأساليب الشيوعية في الحكم من دون الأخذ بالإيديولوجيا الشيوعية التي كانت تبرّر المعاملة القاسية للبشر باسم الجنة الموعودة على هذه الأرض. وكان قادتنا يبررون العنف والسيطرة على المجتمع باسم الاستقرار والحفاظ على الوطن الجديد الهشّ الرهيف مع التلاعب بموازين القوى في الحرب الباردة. لكن من الواضح أنّهم لم يكونوا ليعوا القيم الإنسانية الجديدة، وكذلك المجتمعُ نفسُه، فصرنا ندور في حلقة مغلقة. والمسألة ليست مسألة تربية، بل مسألة تحوّل عميق في القيم قد يستغرق أجيالاً، خصوصاً وأنّ الوضع السياسي يمجّ كل ما يأتي من الغرب من قيم ويعتبرونه مستغُلاً عدوّاً للعرب والمسلمين، مستهتراً باللاأخلاق، عنصرياً. لكن لو فرضنا أنّ الغرب مليء بالمساوىء، فهذا لا يمنع من ان القيم الإنسانية التي ابتدعها الفلاسفة والمفكّرون فيه اعتباراً من القرن الثامن عشر لها وجاهة في حدّ ذاتها.

ومن وجهة فعلية، يتّضح من استقراء التاريخ وما قبل التاريخ أنّ كلّ مجموعة إنسانية أتت بالجديد تتغلّب على غيرها ممّن بقي قابعاً في القديم سواء من وجهة التقنية أو من حيث أسلوب الحياة. وهكذا غلب الإنسان العارف العارف إنسان نِيَنْدَرتال قبل خمسين ألف سنة، وغلبت حضارات الشرق الأوسط غيرها وغلبها اليونان ثم أتى الرومان بتنظيم سياسي وعسكري جديد، ثم العرب الذين جدّدوا الشرق الأوسط العتيق بالدين والتنظيم السياسي واللّغة.

وغلبة الجديد على القديم لا تتمّ فقط بحدّ السيف وإنّما أيضاً بجاذبية الحضارة

الجديدة مادياً وفكرياً وروحياً. فإذا كان الغرب اليوم يُمثّل القيم الإنسانية - نظرياً على الأقل - وإذا كان يعني العلم والفكر العميق والفنّ وكذلك التكنولوجيا، وتأتي هذه في أدنى مقام، فالمسألة ليست كما قيل من قبلُ مسألة أخذ ما يصلح لنا أو مسألة استرجاع قوتنا القديمة كما كانت زمن الخلافة، بل مسألة بقاء في الوجود التاريخي.

إنّ كلّ إشكالية الهوية والحداثة والتراث والقومية والإسلام السياسي لا قيمة لها من وجهة الفكر الصحيح. فهي منبئة عن عجز في طرح المشاكل وحسم الأمور في الواقع، وهذا معطى من التاريخ الحديث أي من قرون من التأخر طال العالم الإسلامي كلّه منذ عام ١٧٠٠م، ولم يكن أبداً من الممكن أن تجري الأمور على غير ما جرت عليه إلى حدود عام ١٩٢٠، حيث برزت نهضة في مجالات عديدة.

لكن الآن وقد انهار العالم الشيوعي وتغيّرت المعطيات، من الضروري أن يحصل وعي لدى العرب والمسلمين جملةً بوجوب عدّة تغيّرات:

- الدّخول في تركيبة سلم داخلية وخارجية.

- استبعاد الأوهام والدخول في تحوّلات هادئة من الوجهة السياسية والاقتصادية.

- تطبيق مفاهيم الديمقراطية في الواقع. فهذه المفاهيم عمّت الإنسانية جمعاء، فالكلّ يدّعيها ويأخذ بالكلمة، كما يأخذ بمفاهيم الجمهورية والبرلمان والانتخاب ومؤسسات العدالة الحديثة والبيروقراطية، وهذا حتّى في الديمقراطيات الشعبية التي زال أغلبها. لكنّ الإجماع حصل على الجسم لا على الرّوح إذ أُبقي على الاستبداد والحكم الفردي مع زيادة الآليات الحديثة في قمع المجتمع ومراقبته. وقد تتطوّر الصين يوماً متى ما تطوّر اقتصادها بصفة كافية لزرع الديمقراطية. ويبقى العالم الإسلامي، وهو مشتّت إلى دول، الوحيد المتمسّك بالأساليب السلطوية، وهو ما يجعله هشّاً أمام التدخّلات الخارجية. وبالطّبع لا يمثّل العالم الإسلامي أيّة قوة موازية للغرب أو قادرة على إبداء عدائية حقيقية خلافاً لما قيل (هتنغتون)، ولا يُمثّل الإسلام أبداً خياراً بديلاً أمام الحداثة. أمّا الهويّة، فلا إشكال فيها إذ هي راسخةٌ وقد تتطوّر في العناصر المركّبة لها، لكنّ وضعها في موضع الإشكال أو التأكيد المُبالَغ فيه يدلّل على ضعفها المتخيّل. إذ الخيال يلعب دوراً أساسياً في تصوّر السياسة والمجتمع والهوية وكلّ شؤون الدنيا تقريباً.

بقي عنصر الثقافة العليا المبدعة. فهي لم تعد إسلامية بالمعنى الدقيق، أي

تعميقاً من داخل التقليد للمعطى الديني أو للتراث الديني كعلوم القرآن والحديث والفقه وأصول الفقه والكلام والفلسفة الإسلامية والتصوّف. فقد قامت بهذا المجهود أجيال وأجيال إلى حدود القرن الخامس عشر ميلادي، وبعد ذلك بقليل في إيران والهند وفي اليمن مع الشوكاني. لكن بقي خيط ضعيف إلى حدود القرن العشرين في الأزهر والزيتونة والقرويين وفي اسطنبول ولدى شيعة إيران. إنّما كادت تموت العلاقة مع أمّهات الكتب القديمة من الوجهة المعرفيةّ، أو هي ماتت فعلاً. ويُمكن بالتالي أن نعتبر أنّ الثقافة الإسلامية العليا قد ماتت حوالى العام ١٥٠٠م. في رافديها الدّيني والدّنيوي (لغة، نحو، فلسفة، تاريخ، علم مادي . . .)، ولم يكن هذا من تلقاء الغرب، ولكن بمفعول انحطاط الطموح الداخلي لهذه الثقافة الذي يجب البحث عن مصدره، ولم يحصل هذا بعد.

ولا يمكن أبداً للعرب والمسلمين أن يلجوا باب الحداثة والمشاركة في العالم المعاصر، إلاّ إذا كوّنوا لأنفسهم طموحاً عالياً في مجالات الفكر والمعرفة والعلم والفنّ والأدب، وقرّروا بصفة جدّية الأخذ عن الغير، وما أبدعته الحداثة في كل هذه الميادين.

والثقافة العليا في تقهقر في الغرب ذاته، وهذا معروف، لكنّ الإنتاج ما زال قائماً على قدم وساق. الإشكال عندنا هو أخذنا بالقشور: الحكم والسياسة وهي تابعة، الاقتصاد وهو ضعيف، وسائل الإعلام وهي محتكرة، المال المهدور بغباوة، اللاّمبالاة أمام المجهود العلمي والفكري والفنّي حتى يعترف به الغرب. وإذا كانت المعرفة عبر العصور هي تضحية بالذّات وأنّ أغلب من أبدعوا تألموا في حياتهم، فلا بدّ من وجود إطار مشجّع للإرادة في صُلب المجتمع. وهذا الإطار يكمن دائماً في القيم المزروعة كما في إشكال الديمقراطية، أي قيم تجاوز الإنسان لجذوره الحيوانية والوعي بالمسافة بين أجدادنا القدامى وبين ما وصلنا إليه من التفكّر في الكينونة وفكّ رموز العالم وتدمير العالم الواقعي المعطى بالفن، وسبر أعماق الضمير وتطوير القيم الأخلاقية.

ولا يهمّ أن تبقى الأغلبية الساحقة من الإنسانية غائبة عن «بروميثية» الإنسان الحديث، ولا يهمّ أن نتكهّن بالمستقبل القريب أو البعيد، سواء كان جنّة أو جهنّماً. فالفرد كان ميتاً من قبل ميلاده ـ أي عدماً ـ ثمّ يموت ثانيةً أو يُعدم من جديد، كما يقول القرآن. لكنّ الفرد اليقظ الذي يعي ذلك يفهم أنّ العالم سيموت معه، وأنّ

أعظم ما أُعطي للإنسان هو أن يصل إلى أعلى درجات المعرفة والإبداع، وأن سلسلة طويلة تربطه بأبطال الإنسانية. هذا الشرط الأساسي لشحذ الهمم، أليس ما أسماه أحد مفكّرينا بـ «عودة الرّوح»، ونسمّيه نحن ببزوغ الوعي؟

نوفمبر ١٩٩٩

أزمة الثقافة
العربية الإسلامية

- I -

العالم الإسلامي وصدام الحداثة

المفارقة في هذا العنوان هي تضارب المفهومين، إذ قليلاً ما أصبحنا في الوطن العربي نتحدث عن العالم الإسلامي منذ نصف قرن وكثيراً ما غدونا نطرح مشكلة الحداثة ونقلّبها على كلّ جوانبها أساساً في مجالنا العربي.

والمفارقة الثانية هي أنّ الغربيين هم الذين ابتدعوا مفهوم العالم الإسلامي أيام الاستعمار، أي أساساً في النصف الأول من القرن العشرين، في حين أنّ هذا المجال الواسع كان ممزّقاً بين أيدي المستعمرين الأوروبيين من إنجليز وفرنسيين وهولنديين وروس، وهذا من أندونيسيا إلى المغرب، ومن أوزباكستان إلى إفريقيا.

لماذا حصلت مثل هذه التسمية؟ لأن المسلمين ما زالوا يقدّمون خطابياً عبارة «الأمة الإسلامية» ولأن الدين الإسلامي كان يزن بقوّة في هذه المجتمعات فيمثّل هويتها العميقة الثابتة. لكنّ الأوروبيين ورثوا مفهوم المسلمين عن القرون الوسطى بعد صراعات طويلة، وهم لم يشاؤا أن يعوا الفوارق الثقافية والعرقية والقومية لدى هذه الشعوب المتعدّدة. وكأنّ الأمور تجري على المنوال نفسه في أندونيسيا والهند وإيران والعراق ومصر والمغرب والسنغال. . . وهكذا ففكرياً، كانوا يوحّدون بين كلّ المسلمين في حين أنّ الإدارة الإستعمارية كانت تَسُوسُ كلّ شعب وكلّ قطر على حدة وبأسلوب خاص به.

وإذ دُمّرتْ دول، فقد بقيت دول أخرى في هذا «العالَم» قائمةً من مثل السلطنة العثمانية والمملكة المصرية وتونس وفارس والمغرب واليمن ونجد. والتمايز والشعور بالذات ـ ولو بدون وعي نظري ـ كان قائماً في الأقطار المتعدّدة ومقاماً على اللغات المحكية والتركيبة الاجتماعية والعادات المحليّة وتنوّعات الفنّ المعماري. ولعلّ هذا ما جعل الأوروبيين يَسِمُونَهُ بسمة «العالَم» لوحدته الدينية والحضارية

وامتداده الشاسع، وكذلك بسبب تنوّعه في البنى التحتية وفقدانه لدولة موحّدة كما كانت عليه الحال زمن الخلافة القديمة.

وفي هذا النعت («العالَم») وجاهةٌ من الوجهة النظرية في تلك الفترة سوى أنّ الأوروبيين هم الذين قاموا بتدمير الدول المحليّة وبإضعاف العلاقات التجارية والإنسانية، وبالتالي بتحويل الدول والمجال الإسلامي والأمة الإسلامية كمفهوم روحي إلى عالم جغرافي مفكك.

لقد كان أسلافنا يتحدّثون عن «دار الإسلام»، وهو مفهوم ديني - سياسي - حربي، ثم عن أمّة الإسلام وحوزة الإسلام، ولم يكونوا بعد انحلال الخلافة يرون سوى رابطة الدين كمؤسّس لهوية شاسعة ورابطة الحضارة الموحَّدة، أي أسلوب الحياة الذي أسّسه الإسلام كما تأوّله البشر وأبدعه ثم زكّاه التاريخ وثبّته إلى حدّ كبير في المُعاش والتراكيب المادية والذهنية. لكنّ الدين في الفترة الكلاسيكية وما بعد الكلاسيكية لم يؤسِّس كل شيء في مجال الحضارة، فقد أُخذت إبداعات من الحضارات القديمة وكيِّفت في البوتقة الإسلامية، أي في صلب مجتمع متعدِّد وموحَّد في آن.

وقد كانت اللّغة العربية في ميدان الثقافة هي الحاملة للإبداعات الفكرية والأدبية من دين وعلوم اللّغة وفلسفة وعلم رياضي وتجريبي وكيمياء، على الأقل لمدة ستة قرون، وبقيت تلعب دورها إلى الآن في المنطقة المعرّبة، لكنْ حُبست على المجال الديني في الرقاع الأخرى فباتت لغة الدين والمقدّس.

وحقيقة الأمر أنّ المسلمين إلى حدود القرن السابع عشر كانوا يعتبرون أنفسهم العالم كلّه، لكن بدرجة أقلّ من الصّين. وكان الإسلام كدين وحضارة وثقافة في بعض الفترات المظلمة يَهضم بكل سهولة الغُزاة البرابرة الأجانب كالترك ثم المغول ثم التركمان. فكلهم ذابوا في الدين الإسلامي والحضارة الإسلامية. وهذا شأن كلّ الحضارات الرفيعة من اليونان إلى الصين إلى الإسلام، وإلى أوروبا الآن. وليست المسألة مسألة تشبّه المغلوب بالغالب بل استعداد الإنسان للتأثر بما هو وجيه ورفيع وسام في الدين والحضارة والثقافة، ولو كان هو الغالب عسكرياً ومادياً. لقد احتلّ «بَابُرَ»، وهو من سلالة «تَيْمُورلَنْك»، الهند وأصبح متحكّماً في مصائرها. وكتب مذكّراته وهي مشهورة، وفيها يصرّح بحكم قاسٍ عن هذا البلد: فالهنود وَسخون ولا يعرفون الحمّامات، ومُدُنُهم هزيلة، وبِصفةٍ عامّة مجتمعهم متوحّش وثقافتهم

لاعقلانية. وهنا يبدو كمسلم فخور بحضارة الإسلام يَحْكُم على حضارة أخرى باسم حضارته لكن مُدَلِّلاً على ذلك ببراهين تكاد تكون موضوعية. وما نستقيه من هذا الحكم أساساً عنصران: تماهيه المطلق مع حضارته ـ الأم، وهو من سلالة «تيمور» الذي حاول تحطيمها؛ واعتبار المسلمين عامّة في تلك الفترة وما قبلها أنّ مجتمعهم أفضل المجتمعات مادياً ومعنوياً، عندما يقارنونه بغيره. العامل الذاتي والعامل الموضوعي يقترنان هنا، لأنّه ليس صحيحاً أنّ كلّ من ينتمي إلى حضارة ما ـ وهو يحبّها قَسْراً ـ يطلق أحكاماً تحقيرية على الغير، خصوصاً إذا كان في مستوى رجل كـ «بَابُر».

ووجدانياً، فكلّ إنسان ولد وتربّى في مجتمع لا يتساءل أبداً عن قيمته ولا يقارنه بغيره، بل هو منسجم معه تمام الإنسجام. وذلك أمر حياتي وإلاّ أصابه العُصاب. «لا بدّ للإنسان أن يحبّ» ـ يقول فرويد ـ «وإلاّ مرض»، ويمكن أن نعمّم هذا على علاقة الفرد بمجتمعه وهذا الفرد لم يكن يعرف إلاّ مجتمعه ولا ينظر إلى غيره.

هذه الفكرة هي التي تمثّل إشكالية جدل الحضارة الإسلامية الراهنة أو منذ قرن والحداثة تجاوزاً للأفكار المعروفة. فالحداثة سواء كمطمح أو هاجس أو حتّى كتركيبة موضوعية أتت من حضارة أخرى تُدخل الاضطراب على الفرد والقلق على المجتمعات الإسلامية وغيرها، ومتى قوي الهاجس ترتفع الطمأنينة عن الفرد أو عدد من الأفراد. الجانب النفسي مهمّ ولم يُطرح جدّياً، وهو لا يقلّ أهميةً عن الجانب الاقتصادي والاجتماعي والسياسي.

وإلى حدّ بعيد تطرح الحضارات مشكلة الحداثة، حسب سلّم قيمها وتصوّرها لذاتها، على الأقلّ في الأطوار الأولى. فقط عندما تدخل عناصرُ منها وتتغلغل في المجتمع، تصير مُحبَّبة من طرف القطاعات المستفيدة منها أو التي أصبحت متماهية معها في عطاءاتها المادية أو المعنوية. وهنا يتطوّر الأمر من التحسُّر الأوّلي (محمد عبده، شكيب أرسلان)، إلى التّقبل الصعب في فترة ثانية، إلى انفصام المجتمع في الفترة الراهنة وقلق الفرد والمجموعة وردود الفعل على الحداثة ذاتها.

تطوّر الإسلام

لقد أصبحت العبارة (الحداثة) مستعملة بكثرة سواء في الغرب أو لدى المسلمين، في حين أنّ الأوّلين كانوا في القرن التاسع عشر يتحدثون عن الحضارة والتقدّم والمسلمين عن المدنية والتمدّن. وفي حين أنّ ما هو حديث كان في الماضي

يُجابه ما هو قديم في المجال الأدبي والإبداع في الصراعات الأكاديمية في القرن السابع عشر في الغرب والثلث الأوّل من القرن العشرين في العالم العربي، أي أنصار القديم وأنصار الحديث، أخذت كلمة حداثة منذ بضعة عقود معنى مغايراً تماماً له كثافته الخاصّة.

لكن تجاوزاً للعبارة بالذات، فقد حصل وعي درامي شديد في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، من عام ١٨٥٠ فصاعداً لدى قادة الحضارات القديمة ذات الجاه والمنعة: العالم الإسلامي، الصين، اليابان، الهند. وهذا الوعي وإنْ انصبّ في الأوّل على الشعور بالقوة العسكرية الغربية فقد تعمّق وصار شعوراً بالتقدّم الصناعي والتقني والعلمي والحضاري لدى الأوروبيين. وكأن الظاهرة وقد أتت من أقاصي الدنيا باغتت هذه الحضارات الممتلئة بذاتها، والشاعرة آنفاً بتفوّقها لما لها من عمق تاريخي، وزخم حضاري ومنعة عسكرية. في العالم الإسلامي بالذات، كانت توجد ثلاث ممالك: الدولة العثمانية، الدولة الفارسية، المملكة المغولية في الهند ابتداءً من القرن السادس عشر المُعتبر كمدشّن للعصر الحديث. ولقد كانت ممالك لا تدانيها أيّة دولة أوروبية، بل أسّسها غُزاة كبار مدّوا سُلطانهم على فضاءات شاسعة ممتلئة بالشعوب المتباينة، بل أحدثوا نظاماً جديداً في صلب دار الإسلام بعد الصدمة المغولية، وبالطبع كانت لهم قدرة تنظيمية وقدرات عسكرية حديثة مبنية على استعمال البارود والمدفعية والأساطيل.

أمّا الصين، فقد كانت تمثّل عالماً بذاته بل كوكباً آخر كما قال «لايبنيتز»، وحضارة قديمة ومتطوّرة ومبدعة إلى درجة كبيرة، ودولة موحّدة من قديم مُقامة على مؤسسة الإمبراطور والبيروقراطية الإدارية والإقطاعية والإيديولوجيا الكونفوشية، وقد تجدّدت في عهد سلالة «سونغ» كدولة ـ حضارة بأكملها متماهية مع شعب واحد أساس هو شعب «الهان». ولم يكن هذا شأو عالم الإسلام الذي كان مرتكزاً على دين مؤسّسٍ وعلى حضارة لكن يفتقر للدولة المركزية الموحّدة المستديمة من القدم. وإذا كان بمقدور الامبراطور أن يدمّر بشطبة قلم الكنيسة البوذية، فهذا مستحيل في دار الإسلام لأنّ الإسلام هو ما يضفي الشرعية على الدول المتتالية من أعراق مختلفة. كما أنّ الشريعة كانت تلعب دوراً أساسياً في التحام المجتمعات الإسلامية أو المُتَأَسْلِمَة، وهي التي كفلت الاستمرارية مع الحضارة المدينية الإسلامية المطبوعة هي ذاتها بطابع الشريعة في الأغلب: ثنائية العالم الرجولي والعالم النّسائي، الجوامع

والمدارس وخانقات الأولياء، الحمّامات، الأسواق والخانات، النُظُم الزراعية والتجارية والعسكرية.

والمغول إذ غزوا الصّين لم يدمّروا لا الحضارة الصينية ولا المؤسسة الامبراطورية حيث تربّعوا على عرشها، بينما قتلوا الخليفة عندما غزوا المجال الإسلامي وحكموا بقوّة الفاتح حتّى دخل الإلخانيون في الإسلام فأعطوا شرعية لسلطتهم. على أنّ مؤسسة الخلافة ضعفت من قرون ولم تعد تعني شيئاً لأنّها فاقدة للدين والدُنيا معاً. فالخلافة من الأصل نيابة عن الرسول أو عن الله فيما بعد، وهي بالتالي مفتقرة للكثافة الأنطولوجية المرسوسة في الشهادة: الله ورسوله، وبالتالي الكتاب والشريعة. هذا في حين أنه لا يوجد دين صيني يؤسِّس لشرعية الإمبراطور، باستثناء الكونفوشية التي ليست بدين ميتافيزيقي آمر، وإنّما هي حكمة وأخلاق وطقوس اجتماعية. ولا ننسَ أخيراً أن الإسلام انْبَنَى وسَطَ حضارات عتيقة احتفظت بهويتها تحتياً أو بصفة سافرة. فمصر هي مصر والشام هي الشام وإيران أيضاً. . . الخ، وانبنت الحضارة الإسلامية في أوجها من القرن الثامن إلى القرن الحادي عشر الميلاديين على شعبين بصفة خاصّة: العربي والإيراني، وهما شعبان جديدان نسبياً بالمقارنة مع الشرق السحيق. وكانا يمتازان بنبوغ حضاري وثقافي وسياسي، لكنّ شعباً ثالثاً دخل في اللّعبة وكان ذا مواهب عسكريّة، وهم الأتراك، ولم تكن لهم اهتمامات ثقافية بارزة. وفي حين أنّ الفرس احتفظوا بحوزة بيتهم وبإبداع ثقافي رائع، ذابت الشعوب المعرّبة في التاريخ ذوباناً مع الإبقاء على اللّغة.

فديالكتيك الإسلام والصين لا تتشابه من الدّاخل، كما ولا تتشابه أيضاً من الخارج لأن الإسلام كان عالمياً منفتحاً على كلّ الشعوب، وكان محكوماً بإيديولوجيا الجهاد، أي بالتوسّع المستمرّ. من هنا الحركية المستديمة والاستعداد لسياسة الشعوب باسم الإسلام، دين السيادة من الأوّل ودين الطموحين من القادة (انظر مغامرة نابليون). وإذا كانت الصين تعتبر نفسها مركز الدنيا، فالمسلمون يعتبرون أنفسهم سادة على الدّوام، ويرون في المغلوبين «أهل الجبن» كما يقول الشافعي. من هنا شدّة الصّدمة عندما احتلّهم الأوروبيون.

فمن أوّل مرحلة، كانت دار الإسلام زمن الأمويين متكوّنة من أغلبية ساحقة من غير المسلمين، بينما الدّولة والعمل العسكري كانا بأيدي المسلمين وهم عرب في تلك الفترة. وتمادى الأمر على هذا النّمط سوى أنّه حصلت أسلمة المفتوحين ابتداءً

من القرن الثاني على أساس مشاركتهم في الحكم (الفرس) وتمتّعهم بحضارة بدت لهم مقبولة ومحبّبة وممتعة لبعض الفئات. ولم يشهد المسلمون حكم الكفّار إلاّ في فترات قصيرة: زمن الحروب الصليبية وزمن المغول. أمّا الصليبيون فقد دُحِروا وأمّا المغول فقد أسلموا. ولم يكن أبناء الإسلام يهتمّون بالأصل العرقي لمن يحكمهم، سواء كان كردياً (صلاح الدين)، أو تركياً (السلاجقة)، أو من الشركس كسلاطين المماليك. ولم توجد مثلاً في مصر أيّة قطيعة بين المجتمع المسلم المعرّب وبين الدولة. إنّما الذي حصل في أوائل الفترة العثمانية في الرقعة المُعَرَّبَة هو شعور بالتقهقر الحضاري والثقافي، وهذا ما جعل المؤرّخ التونسي ابن أبي الضياف يقول: «وكاد ان يندثر العلم»، وهو أمر عظيم. ولم تنجُ الأقطار العربية من هذا الانهيار إلا متى تحصّلت على نوع من الاستقلالية داخل السلطنة في أوائل القرن التاسع عشر. ولئن ازدهر الفنّ المعماري والرّسم وأيضاً الشعور بالتراث، فإنّ العلم والمعرفة والثقافة العُليا كانت هزيلة في تركيا بالذات. ونجد الصورة نفسها في الامبراطورية المغولية المسلمة في الهند وقد صمدت أمامها الديانة الهندوسية: المعمار الرائع والرسم على النمط الأوروبي، لكن لا وجود لأثر فكري مهم. والرقعة الوحيدة التي احتفظت بزحم ثقافي هي الإيرانية على الرّغم من دخولها في التشيّع أو ربما لهذا السبب نفسه. فلقد تمادى التقليد الإسلامي الكبير هنا في الفلسفة والتصوّف والكلام مقترناً إلى حدّ بعيد بالتأثير الشيعي. فبرز شخص مثل مير داماد المعاصر لـ «ديكارت»، والملا صدرا الشيرازي، وازدهرت المدارس والتيارات كمدرسة أصبهان والمدرسة الشَّيْخِية، وتسرّب هذا التعميق للفكر الإسلامي إلى شمال الهند حيث التحم بعناصر من الهندوسية فأحدث زُخماً فكرياً عظيماً في مجال التصوّف الفلسفي والأنطولوجيا إلى حدود وليّ الله دهلوي، آخر متكلّمي الإسلام. وقد أثّر على تصوّرات محمد إقبال الفلسفية التي تفوق بكثير الإنتاج العربي وحتّى الفرنسي مثلاً من وجهة العمق.

هنا تُطرح مشكلة ما أُسمي بانحطاط الثقافة الإسلامية بدءاً من القرن السادس عشر أو السابع عشر. فإن صحّت الكلمة، فهي لا تطال كلّ الإنتاج الثقافي، ولا تطال كلّ الرّقاع الحضارية ـ الإسلامية وكانت متميّزة في تلك الفترة إلى حدّ بعيد. وطُرحت أيضاً مشكلة الجمود العام، لكنّ الصيرورة التاريخية لا تتوقّف أبداً أياً كان ذلك، والتغيّر مستمرّ إلى حدٍّ ما. فإن الحضارات متى ما نجحت في نحت ذاتها

وتغذية الإنسان، تجنح إلى نوع من الاستقرار المريح. ولا يمكن البتة أن نُحاسبها بالانقلاب الضخم الذي حصل في أوروبا من القرن السادس عشر بل السابع عشر إلى التاسع عشر لأنه حصيلة الصُدف وحصيلة ضعف أوروبا لمدّة ألف سنة ودخولها متأخرة في التاريخ الإنساني وتثبيت وجودها الداخلي فقط ابتداء من القرن العاشر/ الحادي عشر ميلادي في فضاء كان فراغاً هائلاً قبل الرومان وفي زمن الرومان وما بعدهم. والأسباب تتعدّد، لكنْ ما يهمّنا أن نركّز عليه هنا أن الحداثة كما نسمّيها الآن وقد تجلت وأينعت من عام ١٦٠٠ إلى عام ١٩٠٠ ليست فقط مسألة بروز ونموّ وازدهار حضارة جديدة أخرى بزّت غيرها من الحضارات وسيطرت عليها، بل هي تحوّلٌ عميق في تطوّر الإنسانية وقفزة ضخمة لا تُماثلها إلا القفزة النيوليتية منذ عشرة آلاف سنة حيث أُخترع الإنسان الزراعة ودجّن الحيوان وبنى القرى واستقرّ، ممدّدة باستنباط الحضارة الزراعية الكبرى في الألفية الرابعة قبل المسيح، أي منذ ستة آلاف سنة في سومر ومصر. وهو أمد قريب منا لو قارناه بتطوّر الإنسان من الحيوانية إلى الإنسانية. وعلى مثال الحضارة السقوية السومرية والمصرية، أنبنت الحضارات الأخرى حول الهندوس، وحول النهر الأصفر والنهر الأزرق في الصين وما بينهما. وما معنى التاريخ إلى حدود الحداثة، وهذا الطور بالذات من الحداثة سوى الأخذ والعطاء والإبداع وسريان الإبداع، وبحث الإنسان عن الفضاء الحيوي وبالتالي الغزوات، وبناء الدّول وانهيارها وتعويضها بغيرها، وبزوغ الديانات والتطوّر الثقافي: كلّ هذه الحركية المستمرّة التي نسمّيها تاريخاً أنبنت على الثورة النيوليتية. والأسس هي الزراعة، وبالتالي التجارة والصناعة للكبراء والأثرياء، والدولة والدين والحرب، وعلى هذه الأسس نضج التاريخ، أي صيرورة العمل الإنساني وجدلية الثابت والمتحوّل.

ولم يكن الأوروبيون في الأول يعون أهميّة التطوّر الخاصّ الذي طالهُمْ، كبروز العلم المادي مع «غاليليو» والفلسفة الحديثة مع «ديكارت». وإلى حدّ كبير، كان بلد كفرنسا يعيش الحروب الضارية ويغزو ويتوسّع ويتفنّن في المعمار وأساليب الحضارة في عهد «لويس الرابع عشر» (١٦٦٠ ـ ١٧١٣) وحتّى طوال القرن الثامن عشر، على مثال الحضارات القديمة الزراعية والمدينية. وحتّى ما هو حديث وجديد، مثل بناء الملوكية المطلقة (إلى حدٍّ ما) والممالك الترابية المتمايزة باللّغة والمشاعر والذهنيات، لم يكن واعياً بذاته، ولا من جهة أخرى مريحاً لكل الناس.

لا يهمّنا كثيراً في آخر المطاف أن نعرف لماذا حصلت الحداثة في أوروبا وليس في غيرها من الرقاع، فهي مسألة بسيطة وغير مجدية، كما أنّه لا يهمّنا أن نستكشف لماذا حصلت الثورة النيوليتية في الشرق الأوسط وليست في مكان آخر. وهذا يعني أنّ مصلحي الإسلام كمحمّد عبده أو شكيب أرسلان وغيرهما لم يطرحا السؤال كما يجب، بل إنّ سؤال «لماذا تقدم غيرنا وتأخرنا؟» غير جائز. كما أنّ الجواب، جواب عبده، وإنْ كان له معنى في زمانه، فهو ليس بمقنع في حدّ ذاته أي الرّجوع إلى الإسلام الأصلي النقي من الشوائب. فالمسألة ليست دينيّة، والحداثة ارتكزت على نفي الدين بتاتاً في فرنسا وإخراجه أكثر فأكثر من اللعبة السياسية والاجتماعية في البلدان الأخرى. والأوروبيون الذين عرفهم عبده ليسوا بممثّلين للديانة المسيحية، بل للحضارة الأوروبية ولأممهم الخاصّة المتفوّقة بشيء كان يُدعى آنذاك بالتمدّن - وهو مفهوم لا معنى له - الذي هو الحداثة، أي هذا التحوّل الذي ابتدأ في الخفاء من القرن السابع عشر في العلم المادي والفكر السياسي والأخلاقي الجديد، فالثورة الصناعية، فالتقنية والاكتشافات العلمية، وفقط في فترة متأخّرة (آخر القرن التاسع عشر) محاولة السيطرة على كلّ الكوكب.

معنى الحداثة اليوم

على كلّ، صحيح أن الاتساعية الأوروبية كانت تقليدية وفظّة بدءاً من ١٨٥٠، ولئن كانت تبشّر بـ «الحضارة»، هذا الذي نعني به الحداثة، فلقد كان السلوك سلوك هيمنة واستغلال. وهذا ما فهمه جيّداً قادة الحضارات القديمة الكبرى، فأحسّوا بالخطر وقاموا بردود فعل غير مجدية باستثناء اليابان. ذلك أنّ اليابان كان له شعور حادّ بالذاتية، فلم يغزه أحد منذ وجوده، وفي الآن نفسه لم يُبدع حضارة خاصّة بل أخذ كلّ شيء عن الصين. وهو في ثورة «مَيْجي» قرّر أن يأخذ كلّ شيء عن أوروبا حفاظاً على استقلاله وهويته، أي أن يأخذ بوسائل الآخر المهدّد. ونجحت العملية هنا لأسباب متعدّدة منها أنّ فترة ما قبل ميجي (١٦٠٠-١٨٦٧)، وهي فترة التوغوكاوا، نظمت اليابان اجتماعياً وقامت بإبداعات كبيرة. ولئن اعتمدت على الإقطاعيين والمحاربين، فلقد أطلقت العنان لطبقة التجّار كي يثروا ثراء كبيراً، فأنبثقت بالتالي رأسمالية يابانية. والحال أنّ اليابان أغلق الأبواب أمام الأوروبيين باستثناء الهولنديين، فعوّل على نفسه لسياسة أموره.

والجديد في إصلاح ميجي أنّ المصلحين، وقد أحسّوا بالخطر المحدق،

أطاحوا بالنظام القديم والتفّوا حول المؤسّسة الإمبراطورية المضروب على أيديها سابقاً، واستعملوا ما هو قديم وعتيق للتجديد الجذري بالذّات. وحقيقة الأمر أنّهم اختاروا من التراث ما يخدم مصلحة الإصلاح كإحياء «الشّنتْوية» وربطها بعبادة الإمبراطور، وترويج لإيديولوجيا الساموراي ظاهراً في حين أنّهم دمّروا هذه الطبقة وحوّلوا نشاط الإقطاعيين إلى نشاط اقتصادي وصناعي، كما قاموا بالشيء نفسه إزاء طبقة التجّار.

وبما أنّ الذهنية اليابانية ذهنية شكلية إلى آخر درجة، فلم يأخذوا عن الغربيين التقنية فقط، بل وأيضاً، وظاهرياً على الأقل، الألقاب الفخرية والموسيقى والأدب والمعمار بلا خجل وبلا تخوّف على ذاتيتهم. هم مقلّدون كبار كما كانوا في الماضي، ونجحوا بالتالي في هذه العملية باسم الجديد والحديث، لكن أيضاً باسم الرجوع إلى التراث «الصحيح»، وهو تراث مستنبط.

لقد حاول الصينيون الرجوع إلى الأصول أيضاً. لكن ما دام الإصلاح هُنَا كما في العالم الإسلامي يطال الفكر فقط والسياسة دون النشاطات الأخرى في المجتمع، فمن غير الممكن أن يحصل تجديد جذري. وكانت الصين تحسّ بنفسها قلب العالم كما أنّ الإسلام يشعر أنّه دين الحقيقة. وهاتان الحضارتان مسّتهما أوروبا بضراوة كبيرة للقرب في خصوص الإسلام وطمعاً في خصوص الصين.

حقّاً، لقد اعترف مفكّرو الصين الحديثة بأنهم أمّة كغيرها من الأمم، وتطوّر تصوّرهم لكونفوشيوس فمنحوه صفة نبوية. ولكنّ المصلحين صاروا يُبدون شكوكاً في صحّة النصوص القديمة. وقامت ثورات مضادّة للغرب، وانقسم المجتمع إلى أنصار الغرب وأنصار التقليد. وسرت فكرة إصلاح المؤسّسة السياسية، لكنّ الإمبراطورية هنا كانت راسخة القدم خلافاً لليابان حيث أُرجعت إلى الوجود. فحصلت مقاومة لكلّ إصلاح وأخفق هذا تماماً، فلم يَبْقَ الباب مفتوحاً إلاّ للتيار الثوري. وهكذا ففي الصين محاولة الإصلاح أخفقت بسبب مقاومة النسق الإمبراطوري ـ البيروقراطي؛ والمقاومة في عالم الإسلام أتت من صلابة دين مُوحَى به وعن التأخّر في القرنين السابقين وجمود المؤسّسات السياسية (السلطان، الشاه، صغار الملوك والأمراء).

وفي الحقيقة، فالتّحوُّل إلى الحداثة ـ حتّى في اليابان ـ أمر صعب جدّاً، وهو أخذ قروناً ليستتب في أوروبا مع هزّات كبيرة. في اليابان مثلاً، اتّجه المجهود نحو

الصناعة والصناعة الحربيّة بالأساس. أمّا من وجهة العلم، فبقي اليابان متخلّفاً، وكذلك في ميدان العلاقات الاجتماعية. على أنّه أخذ بمظاهر الدّيمقراطية والقوانين الدستورية، ثمّ حصلت ردّة.

ونحن نرى الآن بعد قرن ونصف من الاستعمار الأوروبي وجلائه منذ نصف قرن وطرح مسألة التحديث منذ ثلاثة أرباع القرن، كيف أنّ العالم الإسلامي ما زال بعيداً عن المستوى الاقتصادي والعلمي والتقني والعسكري للعالم الغربي. المسافة ما زالت هائلة بالرغم من اتخاذنا لكثير من وسائل الحداثة: بثّ التعليم، التقدّم الصحّي، الإعلام الجديد، الآلات الحديثة في الفلاحة والمضي في عملية التصنيع. ولا يمكن أن ننكر أنّ الحداثة في كثير من جوانبها استفحلت في كلّ الرقاع الحضارية، لكنّه مسار شاقّ وصعب وطويل، وهو يستدعي ثلاثة أو أربعة أجيال، علماً بأنّ التاريخ نحا منحى السرعة. ومن بعض الأوجه، فإن تأخُّرنا نفسه اليوم يحمينا من مصائب الحداثة الأخيرة في هذا الطور من آخر القرن العشرين.

ولنقلْ كذلك إنّ إبداع العالم الحديث في أوروبا لم يجرِ دون ألم وتمزّقات كبيرة وبقايا من سلوكات العهود القديمة كالحرب مثلاً: البشر هنا استعملوا الوسائل المادية للحداثة بدون العقلانية والمُثُل الجديدة، فقامت في أوروبا أكبر حرب عرفتها الإنسانية في تاريخها وأشدّها قساوةً.

وما يجري تحت أعيننا من تقاتل إثني أعمى وغبيّ يطرح مشاكل كبرى. هل هذا مدعاه نقصٌ في الحداثة وأزمات هوية، أم معناه أنّ الحداثة لم تقتلع قوى الشّر في الإنسان والمجتمعات؟ ولعلّ قيم الحرية والمساواة تدعو إلى الغليان والرّفض والطموح والحسد، فتتصدّى لها القوى المسيطرة بالعنف والتعذيب والتقتيل أو العكس. لقد وُجد في إنسانية ما قبل الحداثة نوع من الاستكانة والاستقرار، ويمكن أن نسمّيه جموداً لكنّه جمود مريح.

وهكذا، فالحداثة في كلّ أطوارها وأبعادها لم تكوّن بعد إنسانية مستقرّة ومطمئنة، بل هذه الإنسانية في غليان مستديم وتعيش في الغرب ذاته العزلة واليأس والفقر.

إنّ الفرق مع الماضي هو أنّ الغالبَ على هذه الإنسانية الخروج من المجاعة والفقر المدقع والمرض، وطول الحياة والتعلّم، وأن الأبواب تبقى إلى حدّ ما مفتوحة أمام كلّ فرد تقريباً. وهذا ما لم يُوجد من قبل.

أقول إنّ الحداثة لم تُنجزْ نفسها إلى حدّ الآن في القيم والسلوكات والسياسة. وواضح بالنسبة لي أنّ هذا ينطبق بالخصوص على العالم الإسلامي إذا اعتبرناه وِحْدَةً بشكل ما ـ وهو ليس كذلك ـ. فالديمقراطية لم يحصل فيها تقدّم يُذكر ولو على مراحل، والقيم الإنسانية الحديثة الواعية بذاتها لم تتقدّم كثيراً كذلك. أما العلم والتقنية فمستعصيان تماماً إلى حدود مستقبل مجهول. ويمكن أن نذكّر بأن ثقافة السِّلْم لم تدخل في أعماق فكرنا ولا في التّعليم المدرسي، وأنّ التقليد العربي الإسلامي في تبجيل العلم وتشجيعه كاد أن يندثر.

ليست هناك حداثة غربية وحداثة إسلامية وأخرى صينية وأخرى هندية أو إفريقية. فهي واحدة في جميع أبعادها. أنْ يجري الكلام على الخصوصيات لدحض قيم الحداثة، فهذا نفاق كبير وتضليل عظيم.

لا شيء في الحداثة يهدّد الهويات العرقية واللغوية والدينية والثقافية، بل على العكس. فالإسلام مثلاً ينتشر أكثر فأكثر في العالم بسبب الحداثة وليس للاحتجاج ضدّها. إنّما بالطبع لكلّ ثقافة طابعها الخاصّ، ولا أحد يدعو إلى التخلّي عنه. هذا مطلبٌ قديم من الأوروبيين في العهد الاستعماري لا معنى له ولا مبرّر له. والمجتمعات تَعْرِف بالحدس كيف تُلائم بين انسجامها مع العالم الحديث ـ وهي شغوفة به وبمخترعاته ـ وانسجامها مع ذاتها. والكلّ في تطوّر مستمرّ داخل في قانون الزمان والصيرورة. إذ لا خلود إلاّ في العدم أو في عالم الآخرة.

١٩٩٩

- II -

أزمة الثقافة في بلداننا

غيابُ الإنتاج الثقافي واضح جلّي في بلداننا بالعالم الثالث، أي في ثلاثة أرباع البشرية، وذلك منذ أن تفككت الرقاع الحضارية الكبرى بمفعول صدام الحداثة أو الاختراق الغربي، أي منذ قرن تقريباً. وأقصد بالثقافة، الثقافة العليا الفكرية والروحية والعلمية والفنية، إذ بقيت الثقافة الشعبية حيّة إلى حدٍّ ما. وإذا صحّ أنّ الثقافة الحديثة غربية الأصل والشكل، فإنّها قابلة لكي تحتضنها البشرية كافّة، فتستبعد فقط بعض النبرات ذات الطابع المحليّ. فالفلسفة تفهّمَها العرب الماضون لكنّ الغربيين تقدّموا بها أشواطاً عظيمة؛ والرّسم صار عالميّاً، والموسيقى الكلاسيكية يجب أن تكون كذلك، أمّا علوم الطبيعة والإنسان فلا إشكال فيها البتّة.

صحيح أنّ لدينا تراثاً مندرجاً في الشخصية، في الصين كما في الهند أو العالم الإسلامي أو إفريقيا، من لغة ودين وثقافة موروثة، لكنّ ذلك لا يمنع من اقتحام مغامرة الإسهام والمشاركة في بناء الثقافة الحديثة حتّى لو أعطيناها طابعاً خاصّاً نابعاً من نبوغنا. لكنّ هذا مفقود وغائب. فلا الصين منذ قرن ولا الإسلام ولا إفريقيا ولا الهند إلى حدّ ما، لم تُنجِبْ من كان له باع في الفلسفة والتاريخ والعلم والموسيقى والرّسم والسينما في غلافها الحديث. لماذا هذا الغياب عن الساحة؟ الأسباب تتعدّد وأغلبها وجيهة، لكنّي سأتناولها من وجهة العلاقة الوثيقة بين الحضارة والثقافة. رأيي، خلافاً لـ«هنتنغتون»، أنّه لا وجود الآن لحضارات وإنما فقط لرقاع إنسانية مطبوعة بتقليد حضاري منغرس في التاريخ ويفرز هويةً ولغةً وانتماءً دينياً. فلو وجدت الآن حضارات لأبدعت معها ثقافات ذات خصوصية وقوة. الواقع أنّه حصل إبداع في الأشكال الحديثة من سينما ورواية ومسرح وفنّ تشكيلي وغير ذلك، لكنّه إبداع هزيل. ولو صحّ أنْ وجدت حضارات الآن لأبدعت على الأقلّ في مجالاتها

التقليدية حيث برزت فيها في الماضي، وهذا أيضاً غير حاصل.

ولنستقرء التاريخ لفهم الأمور على حقيقتها. في هذه الرقاع المذكورة وُجد في الماضي تفاعل بين الحضارة والثقافة. لقد كان الجاحظ يؤلّف في ظل نظام حكم سياسي متماسك قوي، وكذلك في مناخ ديني إسلامي مهيمن، وهو يكتب بلغة كانت في آن لغة الإدارة والمجتمع والأدب والدين، وأخيراً في جوّ ثقافي حركي زاخر وملتحم مع حاجات عالمه. هذه حضارة ممتلئة بذاتها، وهي حضارة ـ ثقافة (هنا بالمعنى الأنتروبولوجي) متلاحمة مع نتاج ثقافي بمعنى الثقافة العليا. فلا وجود لهذه بدون تلك، ولا لتلك بدون هذه. لقد عرفت هذه الحضارة ـ الثقافة تطوّرات على مرّ ألف سنة وأكثر مع الإبقاء على ثوابت، ولم تتوقف عن العطاء إلا ابتداءً من القرن التاسع عشر وقبل ذلك في الرقعة العربية دَاخِلَها بَدْءاً من السادس عشر.

هناك عصر كلاسيكي فعلاً، لكنّ عصوراً أخرى أتت بإسهامها في مراكز أخرى غير المراكز الأولى: من العراق انتقل الزخم الثقافي إلى خراسان ففارس عامّة فالأندلس فمصر ففارس من جديد فالهند الإسلامية، ولا ننسَ السلطنة العثمانية في ميدان المعمار. عَامِلاَ الزمان والمكان يلعبان دوراً كبيراً داخل رقعة محددة في العطاء الثقافي. وكان هذا شأن الصين. الصين عالم منكفىء على ذاته، لم ينهل قط من الثقافة المتوسّطية أو الساميّة، تلك التربة المشتركة بين الغرب والإسلام. لقد اعتمدت الصين على ذاتها في نحت حضارتها وثقافتها العليا، مع تأثير الهند في استجلاب البوذية وتأثير طفيف للساسانيين في ميدان الفنّ. حضارة الصين تكوّنت بعد ألف سنة من الحضارة الشرق أوسطية وبقيت ألفي سنة في حالة مخاض حتّى اكتملت تقاسيمها مع انتصاب المؤسسة الامبراطورية، المعاصرة للجمهورية الرومانية في أوجها، والتي بقيت إلى حدود القرن العشرين.

لهذه فهي المؤسسة القاعدية للصين كحضارة ومجتمع. وهنا لعبت الثقافة دوراً عظيماً في تركيز الإمبراطورية في الغلاف الفكري الكونفوشي كفلسفة أخلاقية وحكمة سياسية. لكن الصّين عرفت أيضاً الأديان، فأفرزت التّاوية، وهي ما بين الفلسفة والدين والتصوّف، وتقبّلت بكلّ ترحاب البوذية الآتية من الهند. هذه الفلسفات والأديان غذّت الإنتاج الثقافي الفكري والفنّي والعلمي، وكان هذا النشاط زاخراً في الصين في ظل وحدة الدولة وتنوّع العقائد، فلا يحصى عدد الفلاسفة وعلماء الطبيعة والمبدعين الفنيين والمبدعين في المجال التقني. وقد كُتبت عن ذلك آلاف الكُتُب،

وهي أكثر عدداً وأحسن قيمة ممّا كُتب عن حضارة الإسلام.

الكلام نفسه تقريباً يجري على الهند أمّ الأديان، المبدعة بصفة غريبة في هذا الميدان وما يتبعه من شعر وفنّ معماري وتشكيلي وتصوّف وحتّى علم الرياضيات. لكنْ لئن كانت الهند رائدة مع الساميين في المجال الديني، فما كان ينقصها هو الوعي بالعالمية، وأكثر من ذلك ضعف الموهبة السياسية خلافاً للرومان مثلاً أو حتّى للمسلمين الذين برعوا في الدين والسياسة. على كلٍّ الالتحام دائم بين الحضارة والثقافة.

ما الذي أصاب هذه الحضارات ـ الثقافات منذ مائة وخمسين سنة؟ صعود الغرب طبعاً وتنامي قوّته وصدمه لهذه البلاد بصفة فظّة. هذا أمر صحيح ومعروف ويجب أن نتفهّمه على أنّه يدخل في جدلية التاريخ البشري. وحقيقة الأمر أنّ الغرب لم يتقدّم وتأخّرنا نحن، حسب العبارة الشهيرة. الذي وقع هو ظهور الحداثة كقفزة جوهرية في تطور البشرية وليس كمرحلة من مراحل تاريخ محلّي هو تاريخ أوروبا، شأنها في ذلك شأن الثورة النيوليتية. على أنّ الحضارات الأخرى شهدت من الداخل اهْتِراءً لقوى الخلق والإبداع والتغيير وحتى التّنظيم، وهو أساسي، أضحى انهياراً كاملاً تحت ضربات الغرب الجشع. فما زلنا نشهد منذ أكثر من قرن آثاره: احتضار الحضارات القديمة مع الإبقاء على الأساسي منها من خلال عملية تغيير عميقة. ويجري هذا بالطبع على الثقافة العليا: أين «التّاوُنية» كديانة حيّة، والكونفوشية، كمذهب فكري؟، أين التعمّق في الفكر الإسلامي؟ لكن وفي السياق ذاته، أين كذلك المشاركة في الثقافة الحديثة بصفة جدّية؟ والسؤال الأخير قد طرحناه من الأوّل. الذي حصل في الحقيقة هو اهتزاز كبير في النظرة إلى الذّات وفي الصورة الذاتية للأنا. فأنْ تخضع الصين لمتطلبات ونزوات الغرب وكذلك المسلمون، اعتُبر هذا أمراً عظيماً. فاتجهت كلّ القوى الثقافية إلى التفكير في صيغ تجديدية ودفاعية في الصين مثلما في اليابان مثلما في السلطنة العثمانية. فكانت الثقافة ثقافة كينونة أكثر بكثير ممّا كانت ثقافة كسب وعطاء بحت، وبقيت الأمور على حالها إلى الآن في مجال الفكر. إلاّ أن المجهود أعطى ثماره في ميادين حسّاسة كالدولة والنظام العسكري والاقتصاد والبنية الاجتماعية. وهُمّشت الثقافة العليا كإبداع ملتصق بالمنظومة الحضارية الجديدة.

ورجوعاً إلى مقولة الحداثة كعملية كبرى في مجرى التّاريخ، فلنذكّرْ هنا بأن

أسسها كانت ثقافية، وذلك من قرنين قبل الثورة الصناعية والثورة الفرنسية. فالفلسفة الغربية تجاوزت بأشواط الفلسفة اليونانية وأنشىء العلم الأوروبي على فكرة كوسمية هي لانهائية العالم وعلى المنهج التجريبي؛ ولنذكرْ أيضاً الفنّ من رسم وإبداع للموسيقى الكلاسيكية البوليفونية وتكوين اللّغات الوطنية وانبثاق الأدب وتغيّر في النظرة إلى الدين وإلى السلطة والهيكل الاجتماعي والإنسان عامّة. لقد خطا «التقدم» على قدم وساق إلى اليوم لأنّ فتوحات القرن العشرين كانت أيضاً عظيمة، وهو الطور الأحدث للحداثة، إذ في الحداثة حداثات. لكن لا تعني هذه الصورة أنّ علينا أن نعيش كلّ هذه الأطوار، ولا أن نستنسخ الثقافة الغربية في جميع أبعادها لأنّ منها ما هو منغرس في المناخ الأوروبي المحلّي. من جهة أخرى، وعلى العكس، لا يمكن أن نؤكّد أنّ علينا أنْ نأخذ فقط بوسائل القوة والمنعة والازدهار ونتوقّف هنا. فهو ما حصل في القرن السادس عشر عندما اقْتَبَست كبرى الحضارات البارود والمدفعية، ولم يقها هذا من شرّ ما أصابها في القرن التاسع عشر. فالمسألة ليست مسألة براغماتية فحسب، بل هناك طموح إلى السموّ بالإنسان إلى درجة راقية من المعرفة والذوق والخُلق.

إنّ هذا يستلزم وقتاً، فلا نقس ذلك على أنفسنا، كما يستوجب تغيّرات في تركيبة المجتمع وأهداف الدولة العامّة، مع العلم بأنّ الحياة في الغرب ليست دائماً سهلة ولا مستحبّة، وأنّ فعلاً لكلّ حضارة نبوغها ولو تطوّرت.

لو كان التاريخ مقاماً على سدّ الحاجة وعلى الدعة لبقي الإنسان فيما قبل التاريخ الذي يتأرجح المفكّرون إلى اليوم في وصفه إمّا بالعنف أو بعصر الخيرات والجنّة بالكاد. إنّما كُتب علينا، أو كتبنا على أنفسنا، أن نمضي دائماً قُدُماً. هنا لا بدّ من تصعيد الهمّة ورفع درجة المطامح في مجال المشاركة في الإنتاج الثقافي الحديث، وبالتالي بثّها في مجتمعاتنا لنحت الإنسان العاقل أو الأعقل إلى حدّ ما ولا أقول الأخْيَر لأن الخير أمر آخر.

لن تتحصل البشرية غير الغربية، من الصّين إلى إفريقيا، على احترام نفسها بنفسها أو على احترام الآخر لها، إلاّ إذا أعطت عطاءها في هذا المجال المجمّع بين البشر.

لقد تكاثر الكلام عن التصنيع والنموّ الاقتصادي، وكذلك عن الديمقراطية، وقبل ذلك عن نيل السيادة. وكلّ هذا محبّذ، لكنْ لا اقتصاد ولا ديمقراطية بدون

ثقافة. وعلى أيّة حال، فلا بأس أن نلفت النظر إلى هذا الجانب الأساسي من حياتنا الذي كثيراً ما ينساه الخطاب العادي. إنّ من مسؤوليتنا أن لا نقصّر في تنبيهنا للأجيال القادمة التي ستأخذ على عاتقها هذا العمل. أليس ابن خلدون هو الذي يقول ما معناه: «من حكمته أن خلق أجيالاً»؟

بقيت لي ملاحظتان لا بدّ من التوقّف عندهما. الأولى: عامّة وتهمّ إدخال الحداثة الصناعية والمادية في بلداننا. فنحن وغيرنا من المُلاحظين نقول: إنّ تأخُّرَنا في الإنجازات التكنولوجية وفي النموّ الاقتصادي الكبير الواضح المعالم يُعوّض عنه بقيم خاصّة بنا وهي أسّ التراث العميق. الصّبرُ وتماسك النسيج العائلي والتعوّد على الحاجة أو عدم الاهتمام بالمزيد والجوّ الإنساني المريح للعلاقات الإنسانية، كل هذا يجعل الحياة عندنا مُطْمَئِنة مريحة إلى حدّ ما. فمثلاً، القاهرة مدينة يحلو فيها العيشُ أكثر من نيويورك أو لوس أنجلس. لكنّ الإشكال الكبير هو التّالي: «إذا ما نمت بلداننا وصارت في مستوى أوروبا مثلاً، ألا يقع تغيير في تضامن العائلة وتستفحل الفردية كما في أوروبا وأكثر من ذلك في أمريكا؟ ألم تكن الحضارة الغربية قبل حين هي أيضاً متضامنة مُحْتَرِمَةً للشيوخ والآباء ثم تطوّرت إلى القسوة الفردانية؟ هذا ما أراه محتملاً فيما يخصّنا، أي أنّ تأخُّرنا يحمينا في بعض الجوانب. لكن لن يقينا تقدّمُنا مما جرى في الغرب.

من جهة ثانية، أرى أنّا تجاوزنا جدلية التغريب والتّحديث، فلم يعد التحديث تغريباً بالضّرورة، وهذا ما قلته الكثير من المرّات. لكنّني صرت أتساءل الآن ليس عن ضرورة التحام العنصرين، أي لا تحديث بدون تغريب، فهنا الإجابة تكون بالنفي. إنّما ما نشهده في الواقع المعاش هو تفشّي تحديث مغربن بغير وعي منّا ومن دون إرادة مسبقة كما شاء ذلك أتاتورك. نشهده في تقدّم الأسرة النووية، في زينة المرأة والرّجل، في استفحال السياحة، في أنماط الأكل والشرب، وفي الجملة في سلوك الفرد الاجتماعي عامّة. الأوْرَبة الشكلية ستطغى على العالم، كما بدأت تطغى الأمركة على أوروبا ذاتها وهي أوغل في الحضارة الراقية.

وكلّ هذا يجري عن لاوعي، وسينسى يوماً مأتاه، إنّما سيطغى على العالم كلّه دون استثناء. ولعلّ هذا الشكل السّطحي من الحداثة أسهل استيعاباً من القواعد الأساسية.

وسأثير نقطة ثالثة في النهاية تخصّ موقعنا الأدبي والثقافي. فإلى حدود عام ١٩٦٠ تقريباً كانت أوروبا هي المركز في هذا المجال، أي مدن كباريس ولندن. فهي

التي تمنح الشهرة وهي التي تترجم الآثار الأدبية، وهي التي تقتبل المنفيين من صحرائهم الثقافية. فباريس عرّفت بـ«راموز» و«بورغيس» و«جويس» و«بيكيت» و«كافكا» و«موزيل»، ولندن صارت تُعرّف بالأفارقة والهنود من «طاغور» إلى «نايبول»، بل إنّ باريس هي التي منحت شهرة عالمية لـ «فولكنر» و«هيمنغواي». وبخصوصنا نحن العرب، لم يُعرف «طه حسين» على نطاق عالمي إلاّ بكتاب الأيام المترجم والمقدّم له من طرف «أندريه جيد». وأخيراً جائزة نوبل هي التي منحت الرواية العربية المصرية صدى عالمياً. وهكذا فهناك المركز وهناك الأطراف التابعة، وانتقلت الآن المركزية إلى الولايات المتّحدة. فأنْ يكتب «إدوارد سعيد» كتاباً لامعاً لكنّه مغلوط تماماً عن الاستشراق، فسرعان ما يتقبّله العرب، وأنْ يكتب كتاباً لامعاً لكنّه سطحي عن صراع الحضارات، فبلهفة تتقبّله الأطراف من العرب والمسلمين والهنود والتايلنديين. وبالطبع قرأه الفرنسيون لكنّ دار «غاليمار» للنشر رفضته لأنها اعتبرت أنّه لا يمثّل أثراً مهمّاً معمّقاً.

وقد يقال الشيء نفسه عن الأطراف ذاتها ففيها مراكز وأطراف. كانت في الماضي القاهرة المركز الذي لا يُدانى وعوّضتها في ذلك بيروت. ونحن كمغاربة لم نعرف من المشرق إلاّ عن طريق باريس أيام الحرب الأهلية اللبنانية.

لكن وإن كان مستوى الثقافة العربية ضعيفاً، فإنها على كلّ حال تغذّي جمهورها بمستواه الذهني المنحطّ جداً. وكل ذلك لأسباب متعدّدة. ضعف الماضي الحديث من علّة قرون، الأنظمة الدكتاتورية، علم مأسسة الثقافة والمعرفة بصفة جدّية، قلّة الإطلال على العالم الخارجي إلاّ بالإكبار بدون المعرفة، انعدام طبقة من الميسورين الشغوفين بالأثر الثقافي، جهل الحكّام أنفسهم، ووراء ذلك ألف سبب.

لقد كان يوجد احترام ومحبّة للمعرفة في الوطن العربي قبل عهد الثورات والاستقلالات، أي قبل منتصف القرن العشرين، وأفتُقد هذا الآن بلا شكّ، ولا أتكلّم هنا عن العرب القدامى الذين كانت لهم قدم راسخة في شتى العلوم: في اللغة والنحو والبلاغة والفقه والحديث والقرآن والرياضيات والفلك وعلوم الطبيعة والفلسفة والتصوّف، فأبدعوا ثقافة عظيمة في مسار الإنسانية. إنّما ينصبّ كلامي على العرب المحدثين، الذين افتقدوا كلّ اهتمام بالمعرفة، ولا أقول عِلم الطبيعة، فهم عاجزون على أن ينالوه، وإنّما أتحدث عن شتى المعارف الحديثة والقديمة والتي سمّاها «ماكس فيبر» بعلوم الثقافة، وهي الإنسانيات من تاريخ وعلم اجتماع

والانتروبولوجيا وعلم النفس ونقد العلوم (ابيستيمولوجيا) وما يزخر به التراث من جواهر خصوصاً وأنّه كُتب في أغلبه بالعربية.

وهنا مستويان يجب أن نميّز بينهما: مستوى العلماء ومستوى الجمهور المثقّف. فلا نجد لدينا من العلماء إلاّ العدد القليل النادر جدّاً الذي يُعدّ على أصابع اليد، أو المغمور فليس يُعرف، والمثقفون لا يقرأون إلاّ قليلاً، ولا يجدون ما يشبع رغبتهم وتشوّفهم. فأنت لو أردت أن تفهم الثقافة الحديثة وحتى أن تستلهم من أسلوب هذا الكاتب أو ذاك من غير الأدباء، لوجدت بالفرنسية والانجليزية العدد الوافر من الكتب القيمة في شتّى المجالات، التي تتجه في آن إلى المختصّ والمثقف العامّ والمحرّرة عادة بأسلوب قيّم أو بديع. وإذا قلّت الآن مطالعة فاوست، أو الكوميديا الإلهية، أو مسرحيات «شكسبير»، وكانت من قبل أسّ الثقافة، فالكلّ يُطالع لـ «فرويد» و«ماكس ڤيبر» و«دوركايم» و«رينان» و«تين» و«جيبّون» و«فوكو» و«سارتر» و«تايلور» وغيرهم كثير، فيجد فيهم ما يغذّي العقل والأسلوب المتين.

وكم من مرّة الآن أشتهي أن أقرأ للكتّاب العرب من المفكّرين، فلا أجد زاداً كبيراً ممّا يمنح تفتّح الذهن وإثراء المعرفة ومتعة المطالعة باستثناء القليل القليل. وأنت إذا وجدتَ جمال الأسلوب، فهو عادةً مقرون بسقامة التفكير، وإذا وجدتَ عمق المعرفة - وهو أمرٌ قليل - فهو مقرون بثقل الأسلوب. وصار الناس يشترون كتب التراث الدّيني المعروضة في المعارض التجارية، ولا أدري هل يقرأونها. ولقد كثر على أيّة حال الولع بها، فصار الناس يتجادلون في القرآن والحديث، وعند البعض منهم كثُر الولع بالشعر القديم. هذا الرجوع إلى التراث بعد أن كثر الطعن فيه ليس بسيء في حدّ ذاته ويملأ فراغاً بدون شكّ، لكنْ إذا استحوذ على العقل فإنه يحجب عنه الجانب الأوفر من التجربة الإنسانية الحديثة.

لقد كان هناك قبل عهد الثورة ومرضِ السياسة كتّابٌ ومفكّرون يغذّون العقل والمشاعر. عندما كُنتُ مراهقاً كُنتُ أطالع لـ «طه حسين» و«أحمد أمين» و«الزيّات» و«العقاد» وغيرهم وأشعر بلذة فكرية. ولئن تجاوز الزمان هؤلاء فانفتحنا على أفق أخرى، فلم يعوّضهم آخرون في قوّة التبليغ والإفصاح ولا أقول في عمق التفكير. لعلّ من المحدثين من يكتب العربية جيّداً وبوضوح وبيان، والمفكّرون الجيّديون يعقّلون الأمور ويدخلون في الإيديولوجيا أو التلقين البليد. بالطبع استثني في عمق التفكير «عبد الله العروي» وفي جودة الكتابة «صادق جلال العظم»، وفي الاثنين معاً

أستاذنا «قسطنطين زريق»، وهو من الجيل القديم. وقد أكون هنا تعسّفت على غيرهم لعدم ذكرهم.

أمّا سوسيولوجياً، فالشباب يهفو إلى المطالعة، لكنّ تكوينه ضعيف وتغلب عليه الإيديولوجيا، أو في أحسن الظروف إجحاف التخصّص. والبرجوازية المتوسّطة أو الثرية منغمسة في المادة بصفة غريبة، فلا تشتري كتاباً، وثقافتها شفوية أو تلفازية أو صحفية، وهذا مستوى منحطّ جداً في حدّ ذاته وبالنسبة لأوروبا حيث ما زالت المطالعة نشاطاً مهمّاً وحيّاً. والفرق شاسع كبير بين مستوى تفكير الإنسان الأوروبي المتوسّط وبين المستوى نفسه لدى الإنسان العربي. إذْ هنا يكمن المعنى العميق للثقافة، وهو إيقاظ العقل والرفع من مستوى الوعي.

والأسباب تتعدّد لهذا التأخّر العميق منذ نصف قرن: فمنها السياسي ومنها الإيديولوجي، ومنها ما يخصّ التّعليم ومنها مستوى الإعلام (الميديا)، ومنها تركيبة الاقتصاد.

إنّ الثقافة تعتمد بالضرورة على حرّية التعبير، وحرّية الاستهلاك، وانفتاح المجتمع على التيارات الفكريّة، وإيجاد النقاشات داخلَه. والأنظمة السلطوية التي عرفنا من نصف قرن لم تقبل بهذا لأنّها تأسّست على مثال النظام الشيوعي واختلقت قضايا كبرى ألتفّت حولها الجماهير، والجماهير غبيّة وسريعة التصديق تنجرّ إلى الحماس الفارغ كالصبيان. في مثل هذه الأنظمة وفي أحسن صورة ـ استتباب السّلْم الداخلي والخارجي واستفحال الثروة ـ كما كانت الحال عليه في الولايات المتحدَة حوالى العام ١٨٣٠م، يتبلّد المجتمع ولا يطمح إلى أيّ إنجاز نبيل. على أنّ هذا البلد في تلك الفترة الموصوفة من طرف «توكفيل» لم يكن دكتاتورياً بل شَعْبَوياً، ولم يكن يقمع الرأي الحرّ بالقوّة وإنّما فقط بالتهميش والازدراء. وهذا خلافاً للأنظمة السلطوية المحضة. لكنّ النتيجة واحدة وهي الإنسجام العامّ في الجهل والغباوة.

ولو أردنا التعمّق في الأمور لوجدنا عوامل أخرى. من جهة البلدان الصغيرة، وكلّ ما يمكن أن تصل إليه وغايتها القصوى هي الرفاهية المادّية. هذا همّها وتلك حدودها. وقد يُسمّى ذلك سعادةً، لكنّ مثل هذه السعادة هي بمثابة الجمود والتبلّد. أمّا البلدان الكبرى فقد تشهد العواصف وتقوى أهواؤها إلى درجة التدمير الذاتي، مثل ما حصل بأوروبا إبّان الحربين العالميتين، لكنّك تجد فيها حركية وجدلية داخلية وتطلّعات. فالحركة العلمية في القرون الحديثة كانت كلّها حكراً على فرنسا وبريطانيا

وألمانيا وإنما انتقلت إلى أمريكا بعد الحرب العالمية الثانية. لكنْ بقيت بقايا مهمّة ذات شأن في أوروبا في ميدان الفكر والعلوم الإنسانية لأنّها مرتكزة على تقليد كبير ولا تحتاج إلى تمويلات، ولأن أوروبا ما زالت تعشق الفكر العميق المثالي بينما أمريكا تبقى بلد الغايات النفعية إلى الآن. وأن يكون لرقعة ما ماضٍ عظيم يُسْتَقْرَأُ فهذا له وزنه الكبير. وهو مثلاً ما قام به «فوكو» في أعماله.

رجوعاً إلى العالم العربي، إنّا نجد الآن هذه النزعة لاستقراء التراث بمنهجية حديثة في المغرب العربي. لكنّ المغرب مقلّ في إنتاجه، ومن جهة أخرى يبقى المشارقة هم المسيطرين على نبوغ اللغة العربية فيستسهلون الإنتاج والكتابة بدون تعمّق في المادة، وعادةً بدون معرفة باللغات الأجنبية. وهمّهم الأكبر هو تهميشهم في الدولة والمجتمع، فتجدهم لا يتكلّمون في نَوَادِيهِم إلاّ في السياسة المحليّة، أي عن أمور تافهة تخصّ الأشخاص، وهذا ما يجري كذلك في المغرب، ويقع كلّه في عالم لا حَراك فيه، مستقرّ إلى درجة الموت، يمنع فيه الحكّام أيّة معلومة حقيقية وإلى حدّ ما الإصداع بالرأي من طرف المثقّف. وما هو مؤسف أنّ الرأي العام لا يقيم وزناً لهذا المثقّف بسبب أعماله وإنّما فقط عندما يصدع برأي سياسي يستحبّه الجميع ولا يجسرون على إبدائه.

على أنّ الشباب والمراهقين لم يعودوا يهتمون بالسياسة وإنّما بنجوم الغناء العالمية وبنجوم كرة القدم ولا يعرفون شيئاً تقريباً عن تاريخ بلدهم أو مؤسساته. هم أعداء للمجهود الفكري باستثناء ما ينفع مادياً. وبما أنّ الحبّ ممنوع في البلاد العربية والإسلامية، فالأهواء العاصفة واللّذة العليا لجنون الحبّ غريبة عنهم.

ويبقى بالطبع نموذج الحياة في أوروبا والولايات المتحدة كحلم وهوس مع جهل بشوائب تلك البلاد.

والعرب يحتقرون بعضهم البعض لأنهم يحتقرون أنفسهم. ولقد رأيتُ هذا حتى عند كبار المفكّرين، لكنّك تجد الشيء نفسه مخفياً لدى القوميين والإسلاميين. والبعض منهم يشتم أمريكا، لكنه لا ينظر إلى الدّنيا إلاّ بمنظارها.

لا شك أنّ العالم كلّه في تطور سريع ومستمرّ وليس دائماً في الاتجاه الأفضل. وهموم البشرية لا تتجّه اليوم غالباً إلى ما هو رفيع متأصّل وعميق، وهذا يرجع إلى سطحية الحداثة. لكنّا نحن العرب دخلنا حضارة الاستهلاك و«الأكل السريع» بلهفة شديدة ولم نُبقِ على حيّز لما هو راقٍ وعالٍ كالثقافة العليا والفنّ الرفيع والمعرفة الجدّية، كما فعل ذلك الغرب ذاته. هذا في حين أنّ العالم العربي يُمثّل فضاء ثقافياً

مندمجاً تقريباً، وإنْ كان منقسماً سياسياً من دون أي أمل في التوحيد.

وهذا ما يفسّر تواجد صحافة على المستوى العربي تصدر عادةً في لندن وتتّجه إلى القرّاء العرب، وهي لذلك أشمل في اهتماماتها وأجود من الصحف المحلية المضروب على أيديها. لكنّها تبقى دون مستوى الصحف الأوروبية الكبرى في عمق التحليل السياسي، وكثيراً ما تهتمّ بالتقاط ونشر الأحداث كما هي. لكنّها ترفع الحجاب مع ذلك عن قانون الصّمت لدى الدول «القُطرية»؛ وهذا القانون المُضمَر ليس بعقلاني أبداً - أي متخوّفاً عَلَى مصالح - بل هو ذاتي ومنبنٍ على الحساسية فقط والمشاعر والانفعالات.

لا أعتقد أنّ هذا النمط من الصحافة يمسّ الثقافة، إنّما واجبها أن تصبو إلى جودة أكثر في نقد الكتب الذي عادةً ما يكون تلخيصاً وعرضاً لها فلا يتجاوز هذا الحدّ. وواجبها بالتالي أن تحفز على المطالعة وتعظّم من الشأن المعرفي الثقافي.

ولعلّ أيضاً من الإنجازات الحديثة العهد في الوطن العربي وذات الإيجابية الكبرى إيجاد قنوات فضائية تصل إلى كلّ البلاد العربية، فتخرج الناس من التقوقع على الذات القطرية وتفتح لهم آفاقاً. لكن لعلّ الحدث السياسي يأخذ قسطاً أكثر ممّا يلزم بينما واضح أنّ الناس متعطشون إلى مقارعة الآراء الهادئة الذكيّة. فواجبٌ أن نقدّم آخر الكتب والأفلام السينمائية والإسطوانات الموسيقية والاكتشافات العلمية على ألاّ تقف عند حدود العالم العربي. إنّ أبناءنا حسب الإحصائيات لا يقرأون الكتب إلا بنسبة ٨٪، ويشاهدون التلفاز على الدوام بنسبة ٩٢٪، بينما في فرنسا نجد ما نسبته ٥٠٪ وفي ألمانيا ٧٠٪ يقرأون الكتب.

صحيح أنّ مشاهدة التلفاز تلتهم قسطاً كبيراً من الوقت في كلّ المجتمعات الحديثة، وهذا ممّا يحدّ من المطالعة. لكنْ إذا كانت النخبة في الماضي ممتلكة وحدها للثقافة، فقد كان عددها قليلاً وتضخّم الآن عدد المتعلمين، فهناك تعويضٌ إذن.

في الجملة، حالة العالم العربي متردّية جدّاً في مجال الارتقاء بالإنسان ومواكبة عصره. ولعلّ إيديولوجيا التّنمية تدخل أيضاً في المسبّبات. لقد قتلونا بإنجازات النسيج والبناء والجلد والحديد والبلاستيك، فنقول: طيب، هذا جيّد وحصل تقدُّم، لكن لا تُقلِقونا بهذا الأمر، فأنتم ما زلتم بعيدين عن مستوى العالم الحديث في هذا المجال.

١٩٩٨

- III -
النزعة الإنسانية والعقلانية في الإسلام

إنّ عنوان مثل هذا الفصل قد يبدو سوقياً مبتذلاً في هذه الآونة لسببين إثنين: أوّلهما أنّ المسلمين منذ أكثر من قرن، لمّا رأوا الأوروبيين يحتقرون ثقافتهم ويتّهمونها بالجمود واللاعقلانية والتشبّث بالخرافات الزائفة، قاموا بردّة فعل قويّة هدفها تبرئة الإسلام ديناً وثقافةً من كلّ هذا. فقامت تيارات الإصلاح المتابعة ضدّ التصوّف ومن أجل تنقية الدّين من كلّ الشوائب اللاّعقلانية الّتي تعلّقت به، وهذا من «محمّد بن عبد الوهّاب» إلى «الأفغاني» و«محمد عبده» إلى «رشيد رضا» إلى التحديثيين الذين جاؤوا من بعدهم كـ«محمّد إقبال» و«علي عبد الرازق» وجمعية العلماء بالجزائر.

والسبب الثاني أقرب منّا زمنياً وقد أتى بعد التحرير من لدن القادة والنخبة الثقافية على السواء، وهم كلّهم تحديثيون بدرجة أو بأخرى إلى حدّ الآن، وغالباً ما يكونون علمانيين أو حتّى غير مؤمنين سرّاً أو جهراً. فاستعملوا إزاء الغرب المكروه ـ المحبوب لغةً أخرى، وبرزت كلمات جديدة من مثل العقلانية والنزعة الإنسانية بالنسبة للغرب، والغيبية بالنسبة للإسلام كوصمة، والكلّ يدخل في تصوّرٍ للحداثة بدون فهم دقيق لجذورها ومركّباتها وتطوّراتها.

وبما أنّ الحركات الأصولية برزت وتجذّرت في المجتمعات الإسلامية منذ أمد قريب، وغدا هدفها المعلن هو الإطاحة بالنُظُم التحديثية من جهة وإعادة أسلمة المجتمع من جهة أخرى في كل صغيرة وكبيرة تجاوزاً للتلفيقية التي طغت منذ قرن، فقد شُنّت الحملات ضدّ نزعتها «الظلامية»، وأُريد تقديم وجه بَاسِمٍ للإسلام محتواه

أنّ الإسلام دين التّسامح والعقلانية والنزعة الإنسانية، وأنّ المسلمين الحقيقيين هم أولئك الذين يتحلّون بهذه الصفات. هذا خطاب السياسيين الذين لم يُظهروا أيّ تهجّم على الإسلام مراعاةً للأغلبية الساحقة من محكوميهم، بل أظهروا الحرص على صيانته وروّجوا لفكرة الإسلام الحقيقي.

ووجهة نظرِ ومنهاجُ السياسيين ليسا وجهة نظر ومنهاج المثقّفين. فهؤلاء مهمّشون في المجتمع خلافاً لنظرائهم من المنتصف الأوّل للقرن العشرين، وهم أكثر تغريباً وأقلّ تأثيراً. فالإسلاميون منهم اتخذوا مسار الفعالية السياسية البحتة، مع ضعفٍ في الأفق الفكري في جانبيه الغربي والإسلامي الأصيل؛ ومن الإسلاميين من لم يخرج عن الشرعية القانونية فبقوا مفكّرين دونيين. أمّا العلمانيون من المثقّفين، فالكثير منهم يستعمل التّقية، وأغلبهم أعرض عن الإسلام كمعتقد روحي وعن التّراث الفكري والديني. فالمفكّر الفرنسي، وهو أكثر الناس علمنة، قد يُفصح عن إلحاده أو تشكّكه، لكنّه يقرأ الكتاب المقدّس، ولعلّه قرأ القرآن والبهاغافاغيتا والتصوّف اليهودي والمسيحي وصار مغرماً بالفكر البوذي والتّاوي. وهذا ما يكوّن سعة أفقه ويوسّع من اهتمامه بالفلسفة اليونانية والتقليد الفكري الحديث من لدن «ديكارت».

وهذا ليس شأننا، بل قلّ من يوجد من قرأ فعلاً موطّأ «مالك» وصحيح «البخاري» والمنقذ لـ «الغزالي» وحتّى لـ «ابن سينا» و«ابن رشد» سوى من اختصّ في موضوع مستقى من هذه الآثار، لكن ليس بسبب تعميق الثقافة. إنّ تعميق الثقافة مطمح للفرد المُتَيقِّظِ الواعي بذاته وبالعالم؛ فهي مسألة نظرة إلى الذات والحياة: الذات كمركز الفكر والروح، وهو أمر عظيم؛ والحياة كهبة عظيمة وقبس من نور بين عدمين، والعدم الثاني أصعب وطأة من الأوّل لأنّ الوعي أتى فيما قبلُ. والإشكال الكبير هو الآن: هل الثقافة ـ الحضارة هي التي تؤسّس للوعي اليقظ العاقل أم أنّ طموح بعض الأفراد الراقي هو الذي يؤسّس للثقافة ـ الحضارة؟ وهنا لا دخل للإنسان الأمبريقي في هذه الجدلية، فهو الحياة بذاتها فقط، ومع هذا له حدس الإنسانية الحقيقية.

ومن المثقّفين المتوسطين المسلمين من يتبجّح أكثر من الضروري بمفهوم الحداثة وآليات الحداثة، لكنّه لم يعِ إنّ هذا المفهوم حدث أساسي في التاريخ الإنساني بزغ في أوروبا لكنّه يطال كلّ البشرية، وهو خروج عن النسق الحضاري الزراعي ـ التجاري الذي ظهر في سومر وأخذ أسسه الأولى من الثورة النيوليتية قبل

ثلاثة آلاف سنة وكانت ما زالت عندئذ رهيفة متململة بطيئة التطوّر.

وإذا تصفّحنا هذه الحداثة من بدئها في القرن السابع عشر - وليس مع النهضة - رأينا فعلاً أنّها اعتمدت على العقلانية في المحاسبات التجارية ثم على إبداع الصناعة وتكوين الممالك المطلقة الحديثة، وعلى نموّ التفكير العقلاني في فئات واسعة: أعني أنّ «توكفيل» لا يفكّر كما يفكّر «ألجبرتي»، بل بنفاذ بصيرة أكبر بكثير اعتماداً على قرنين من نموّ المعرفة والعقل الحرّ. لكنّ العقل هنا لا يعني معنى الإنسان كحيوان عاقل ناطق، فهذا إنّما هو العقل المشاع ويبقى الأساسي وهو الإدراك. أمّا العقل الحقيقي فهو إفراز للثقافة العليا، وهو يتراكم وينمو وينقد نفسه. فأوروبا ورثت العقل عن اليونان في اتّجاه معيّن هو اتجاه الفلسفة والعلم الطبيعي والرياضي، وفعل العرب الشيء نفسه، وقام الصينيون بصياغة عقل عميق من تراثهم واستناداً إلى البوذية الهندية.

ولئن بقي المسلمون أسارى الفلسفة الأرسطية كالمدرسيين تلاميذهم في أوروبا، وبقوا أسارى التصوّف كتعميق للدين، والشريعة كنظام للمجتمع وإلاّ انحلّ من دونها، فإنّ الأوروبيين المحدثين تجاوزوا كلّ ذلك في أعلى مراتب العقل، وهما الفلسفة والعلم. هذان العنصران هما أُس الحداثة، وكان العلم، وقد دشن نفسه مع «غاليليو» ثم «ديكارت» ثم «نيوتن»، يتّخذ تسمية الفلسفة الطبيعية ويهتمّ أساساً بنظام العالم ككلّ، وهذا لا يهمّ الإنسانية الأمبريقية لكنّه غدا يهمّ أكثر فأكثر التنظيمات الكبرى كالدّولة والكنيسة. لكنّ الفلسفة العقلانية انفصلت شيئاً فشيئاً عن العلم مع «لايبنتز» و«بِركلي» و«هُيوم»، واتّجهت في اتّجاه المثالية، أي أنّ العقل والعالم الخارجي من ماهية واحدة وهي العقل. فالعقل لا يمكن أن يدرك إلاّ ما هو منه وليس بمغاير له. وقد توصّلتْ الفلسفة الصينية إلى النتائج نفسها في القرن السادس عشر. وحقيقة القول أنّ المسألة شائكة جداً ويصعب تجاوزها حتى عند الفلاسفة الذين اعتبروا نتائج العلم المهمّة من أمثال «كانط» ومن بعدُ «هُوسَرْل». وإذا كان من الصعب اعتبارهما من المثاليين، فهما يقتربان منهم. فبخصوص «كانط»، كان ذلك عن طريق نقد المعرفة واعتبار العقل معطى أصلياً للإنسان ولا يتكوّن بالتجربة أي بالعلاقة مع العالم الخارجي. أما بالنسبة لـ «هُوسرل» فنجد في فكره اعتباراً كبيراً للغاليلية والدّيكارتية وشيئاً من الاعتراف بالعالم الخارجي، إلاّ أنّه يعتبره معطى كما هو للعقل والوعي، وأنّ الواقع الحقيقي هو في العلاقة الأساسية بين الأنا

«الترانساندال» (المتعالي) وبين العالم الخارجي. فكيفما وصل العلم إلى تجزئة المادة وحركتيها، فإنّ العالم الحقيقي هو ما يقدّم نفسه للأنا وكما يلتقطه الأنا عن طريق النيّة والاتّجاه نحو الامتلاء. ويمكن أن نؤكّد أنّ الفلسفة العقلانية الديكارتية بالمعنى المضبوط، حيث حصل الاعتماد على المنهجية وتطابق العلم والفلسفة، لم تدمْ كثيراً. وفي حين أنّ العلم جرى مجراه الطبيعي بعيداً عن الفلسفة ومتحرّراً منها، فإنّ الفلسفة أيضاً اتخذت طريقها المستقلّ، وكلاهما عقلاني بالمعنى العامّ والدقيق. لكنّ الفلسفة أضحت في القرن الثامن عشر وأكثر من ذلك في القرن التاسع عشر مع المثاليين الألمان كـ«هيغل» و«فيشته» و«شيلنغ»، متمركزة حول الإنسان والفكر، والعلم متمركزاً حول الطبيعة المادّية. والمقصود بالإنسان ليس كونه القيمة الأخلاقية العليا، وإنّما كمصدر الوعي ومؤسّس العالم إلى حدّ كبير بوعيه، حتى إنّ العلم كما سيقول «هوسرل» إنّما مأتاه عقل الإنسان باستعماله وسائل خاصّة. فلو اندثرت كلّ العقول يوماً، لبقيت كُتُب العلم فاقدة لأيّ معنى، جامدة كجماد الصّخور التي درس قوانينَها هذا العلمُ نفسه.

إلاّ أنّا صرنا الآن بفضل هذا العلم، وما دمنا كبشرية موجودة، نفهم تركيبة العالم الحقيقية وليست الوهمية كما أتت بذلك الميتولوجيات القديمة والأديان وحتّى علوم الأقدمين («أرسطو»).

فالعقل التجريدي إذن وجّه الفلسفة في اتجاه ذي قيمة عليا لا يمكن تجاهلها، وهو من أرقى تعابير الفكر الإنساني، وله قرابة بالدين من ناحية واحدة في آخر المطاف وهي مشكلة الموت إذ ينعدم العالم بانعدامي، من حيث أنّ العالم يهب نفسه لذاتيتي كيفما كانت تركيبته التحتية العلمية. ومن سفاهة الرأي اليوم أن يَسْخَرَ البعض من البحوث الفلسفية باسم العلم ونتائجه الهامّة على صعيد الواقع، وكان أجدر بهم أن يحترموه من أجل تصوّره الدّقيق للعالم الصغير والعالم الكبير، فيما يبقى العالم الكبير وأصله وغايته محلّ إشكال إلى الآن.

في السياق نفسه، تبقى السخرية ذاتها من الدين في المستوى ذاته إذ التفكّر في عزلة الإنسان في الكون وجذور هذا الكون ومصيره وأخيراً حتمية الموت كانعدام لي وللعالم وتلاشي الوعي تماماً بعد أن امتلأ بما امتلأ، كلّ هذا يعطي الأديان الكبرى قيمة ووجاهة. على أنّ هذه الأديان تعتبر العالم الخارجي واقعياً باستثناء البوذية التي تؤكّد على عدم العالم. ومن هنا أتت الفلسفة المثالية الصينية، كما أنّ الثقافة الفلسفية

الأوروبية في أوجها تطوّرت على أرضية مسيحية تنزع كلّ قيمة عن العالم. ولعلّ المثالية تحدّرت من هذه التربة ومن إعادة الاعتبار لـ «افلاطون» ضدّ «أرسطو»، وأخيراً كذروة للنزعة الإنسانية، لأنّ الدّين كان في تقهقر. فصار العقل بمثابة المبدع للعالم عند المثاليين وإلى حدّ ما عند «كانط»، وباتت تطوّرات الوعي البشري عبر التاريخ وتدرّجها من تحت إلى فوق بالعملية الجدلية عند «هيغل» هي التي تبشّر بالمعرفة المطلقة في آخر نشاطها وتنجز الله من خلال الدّين والفلسفة والفنّ. فالعلاقة بين النزعة الإنسانية والاتجاه العقلاني مؤكّدة. والإنسان هو الوعي بالذّات وبالعالم وليس الإنسان الأمبريقي؛ والعقل الصّارم ليس معطى حقّاً إلاّ من وجهة الحدس والإدراك، فهو بناء صرح عظيم على تدرّج وتراكم في الفلسفة والعلم.

«إنّ المثالية الإفلاطونية ـ يقول "هوسرل" ـ بفضل اكتشاف المثال. . . فتحت الطريق للفكر المنطقي وللعلم "المنطقي"، يعني للعلم العقلاني. . . إنّ الحقائق المثالية الصافية هي الأشكال المطلقة لكل الحقائق الأمبريقية. إذا سمّينا عقلانيةً القناعةَ بأنّ كلّ معرفة بالعقل تكون بالضرورة عقلانية، إمّا عقلانية بحتة في الفكر وهذه تبحث عن العلاقات الجوهرية بين المفاهيم العقلانية البحتة، وإما أنّ الفكر يقيس الأمبريقي للمثاليات الصافية بواسطة مناهج تقريبية. . . عندئذ فإنّ كلّ قناعة المحدثين تكون عقلانية». (أزمة العلوم الأوروبية والظاهرية الترانسندنتال، الترجمة الفرنسية، ص ٣٢٢).

من وجهة ما إذن، الفلسفة المقامة على المفاهيم البحتة Begriffe والعلم المقام على مناهج التجربة والاستدلال التقريبي، هما عقلانيا المأتى والتركيبة بالمعنى الصّارم. لكن العقلانية شاعت من هذين المنبعين ومن منبع الفلسفة على الأخصّ وانتشرت في ميادين الفكر السياسي والاجتماعي والديني، وهذا حدث بَدْأً من القرن السابع عشر في أوروبا الغربية إلى عصرنا هذا. فـ «روسو» ليس بفيلسوف المفاهيم الصارمة، لكنّ فكره عقلاني وكذلك كل الفلاسفة الفرنسيين في القرن الثامن عشر، وهم ليسوا بأصحاب مفاهيم وأنساق. وما هو أهمّ أنّهم أذاعوا مفهوم العقل كالمرجع لكلّ حقيقة، وبالتّالي دمّروا سلطان الكنيسة.

وصحيح أنّ المحدثين ـ كما يقول «هوسرل» ـ عقلانيون، ليس بالضرورة بالمعنى الصارم للكلمة (الفلسفة والعلم)، ولكنْ في كلّ ما هو صيغة تفكير، بحيث طالت العقلانية الثقافة بكلّيتها وفئات واسعة من النخب. ولكل هذا، دون شك، علاقة

بالتّحرّر من وطأة الدين والسلطة والأعراف وبزوغ الفرد ككيان ذاتي والانطلاقة العامّة للحضارة الأوروبية من القرن السادس عشر الذي لم يدشّن بعد عهد الحداثة كما يُظن، بل هيّأ لها خصوصاً عن طريق التيار الإنساني humanisme. وكان لهذا المفهوم في تلك الفترة معنى مضبوط: فهو الانفتاح على التراث الروماني واليوناني والولع به والتمكّن من اللّغتين. فقد نسيت اللّغة اليونانية ـ مِنْ هُنا دور العرب في الفلسفة ـ وبقيت اللاتينية كلغة الكنيسة ولغة المكتوب، لكنّها منحطّة المستوى. أمّا وقد تدفّقت الكتب اليونانية إلى أوروبا تبعاً لتدمير بيزنطة من طرف الأتراك، فقد انصبّ العلماء على معرفتها وتدقيقها وترويجها. والشيء نفسه يقال بخصوص الولع باللاتينية في إيطاليا جنباً لجنب مع نبش التراث الفنّي. وقد سمّي هذا التيار بالنزعة الإنسانية لأنّه أعطى قيمة كبرى للأثر اليوناني واللاتيني الذي اُستعيد اكتشافه، وهو أثر من الوثنية القديمة، فعارضت الكنيسة هذه النزعة لاعتبار نفسها ممثلة الله على الأرض. لكنّ العلماء في هذا التراث من أمثال «بوديه» و«بوستال» اعتبروا أنّه يمثّل قيمة إنسانية عليا لما زخر به من فكر وعلم وحكمة وأدب. ولهذا السبب سُمُّوا بالإنسانيين، أي لاعتبارهم لهذا الموروث الإنساني غير الإلهي وانكبابهم عليه.

وهذا لهو في الحقيقة منعرجٌ كبير في الثقافة الأوروبية. لكنّ هذا التيار لم يكن بعد تياراً إنسانياً بمعنى وضع الإنسان كقيمة عليا في الوجود والثقافة والأخلاق، فهو لم يتجاوز الدرجة المعرفيّة. ومن الواضح أنّ المفهوم تطوّر بتأثير العقلانية وقلب القيم القديمة. فيوجد تقارب إنْ لم يكن التحامٌ بين النزعة الإنسانية والنزعة العقلانية في مظاهرها المتعدّدة والمتشعّبة. فمثلاً إعلان حقوق الإنسان في عام ١٧٨٩ إبّان الثورة الفرنسية له معنى كبير من الوجهة الأخلاقية والسياسية والمجتمعية في بلورة النزعة الإنسانية في معناها الحديث.

وراجت في عهد الإتساعية الأوروبية وطوال القرن العشرين فكرة أنّ أوروبا وحدها إنسانية، لكنّ هذا القرن كان عصر الفظائع الكبرى. وحداثة اليوم في الغرب قاسية على الإنسان. مع هذا يبقى صحيحاً أن النزعة الإنسانية الواعية بذاتها موجودة في الغرب ومفقودة في اللاّغرب، أعني كقيمة عليا في جوهر الثقافة. ما نجده عندنا وفي العالم الثالث هو إنسانية عفوية موروثة عن الثقافة الأصلية من دين وأعراف وتعايش إنساني. لكنّي أعتبر أنّ الثقافات العليا القديمة كالإسلام كانت تعرف بصفة واعية شكلاً من أشكال النزعة الإنسانية، أي التركيز على الإنسان وعلى المعرفة

والانفتاح على كلّ ما هو إنساني. فالثقافة الإسلامية تعطي السيادة لله، إلاّ أنّ القرآن يركّز كثيراً على الإنسان من أوّل الخليقة. كما أنّ إنسانية النّبي على عظيم شأنه لدى الله أمرٌ أساسي في الإسلام.

أمّا في ميدان العقلانية فقد دَرَسْتُ ملامحها عن كثب إنّما لم أدخل في التفاصيل. قد يُقال إنّ مثل هذه الدراسة بمثابة تبرير ثقافتنا ممّا يرمينا به الآخر من لاإنسانية وظلامية. لكنّي لم أدخل في مجال السجال والمدح الذاتي وحاولت أن أدقق الأمور.

بقيت نقطة أريد أن ألفت إليها نظر القارىء، وهي ما يروّج من أفكار في مجتمعاتنا حول التبجّح بالعقلانية ومجّ الغيبية. هذا يُفهم على أنّه توق إلى تجاوز وطأة التاريخ والتقليد، لكن قد يبدو سخيفاً لمن يعرف الثقافة الغربية: فقد حدثت فيها ردّة فعل على العقلانية المبسّطة للأمور من «شوبنهاور» إلى «نيتشه» إلى السريالية إلى «هايدغر». وغدا المثقّف التقدّمي يضحك من كلمة «عقلانية»، كما غدت كلمة «نزعة إنسانية» في الفكر تعني بالكاد السّخافة لا أكثر.

لقد تجاوز الغرب كلّ هذا، والخوف كلّ الخوف على العالم العربي أن يستعيد القرن التاسع عشر الأوروبي ونحن على أبواب الألفية الثالثة.

ما أنوي تحليله الآن وبعد تدقيق أصول المفاهيم، هو النزعة الإنسانية في الإسلام، إذْ نادراً ما تكون السياسةُ والسلطة إنسانيّتين، حيثما وجدنا. ولكنْ في بعض فترات التاريخ، أو في بعض المجتمعات، يمكنهما ارتداء عناصر مذهب إنساني، في المبادىء أو في الممارسة. فالنزعة الإنسانية، بكيفية عامة وبأية طريقة نحدّدها، تنتمي إلى مجال الثقافة، لأنها تتعلق بتطلع أخلاقي، برؤية للإنسان وللعالم تتعدّى البراغماتية والواقعية السياسيتين. على مرّ التاريخ، كانت هناك أشكال متنوعة للنزعة الإنسانية، وهنا أخذتُ على عاتقي درس هذه النزعة الإنسانية في الإسلام، المحدّد بوصفه بنية دينية، وحضارةً وثقافة. والحال، فإن الإسلام لم يؤلّف حقاً بين كل هذه العناصر إلاّ حتى القرنين الرابع عشر والخامس عشر، وبعد ذلك أصابه الانحلال واستبعته أوروبا في مسيرة الفكر البشري. لذا سأتوقف عند هذا التاريخ، دون أن أمضي قدماً في التحدّث عن تطوّر العالم الإسلامي الحديث والمعاصر لأنه لم يشارك في تقدّم البشرية.

١ ـ الإنسانية القرآنية

لطالما عرف العرب مثالاً إنسانياً ومنظومة قيم وأنماطاً سلوكية ـ فكان الكلُّ يسمى المروءة ـ ويمكن وصفها بلا شك، بالنزعة الإنسانية. ولا يمثل الشرف عند العرب سوى وجه من وجوهها. وفوق ذلك، نجد عصبيّة العشيرة وتضامنها الأخوي، والقيمة المُناطة بالحياة الفردية، والكَرَم والضيافة والحِلْم أو ضبط النفس، والحكم الصارم والمستقيم، والاحترام المخصّص للسن وللأجداد. وليس من الصحيح تماماً الاعتقاد، كما فعل «إيسوتزو» Isutzu، بأن القرآن قد عارض مجمل قيم الجاهلية، بل عارضَ فقط القيم المتناقضة مع أخلاقية الدين الجديد. ولئن كان القرآن قد ذهب بعيداً، وأكثر من أي نص مقدّس آخر من التراث التوحيدي، في معرفة الله وفي شمول شخصيته، فمن الصحيح أيضاً أن القرآن، حين خاطب العرب أولاً وبلسان عربي، إنما كان يصف الله ببعض الصفات المستمدة من أرقى قيم الثقافة العربية. إن الله كريم وحليم بالمقدار نفسه؛ وهذا لا يعني أن الإنسان لم يعد بمقدوره أن يكون كريماً وحليماً، وأن الله ينفرد وحده بهذه الصفات، بل يعني أنه يمتلكها بامتياز.

وعلى أي حال، فقد ظلت ثقافة المروءة حيةً لأمد طويل جداً، بل وحتى أيامنا هذه في بعض مناطق العالم العربي ـ الإسلامي. وبعض هذه القيم يندغم بوعي أو بلا وعي في الشخصية العمومية المشتركة للإنسان العربي.

أما النزعة الإنسانية الخاصة بالقرآن، فهي شيء آخر. يُمكن التساؤل كيف استطاع نصٌّ مُنزّل مركّز على الله إلى مثل هذا الحد أن يؤسّس نزعة إنسانية كائنة ما كانت؟ فهو بطبيعته مركّز على الله لا على الإنسان. نقول ذلك ونحن نعلم أن هذا المفهوم الشائع في الثقافة الدنيوية والحديثة يعتبر الإنسان كقيمة عليا ويحرّره من كل رجوع إلى كل ما هو إلهي، أو مقدس، أي يتجاوزه ويتعالى عليه. ولكن على الرغم من ذلك لا يمكننا أن نستبعد من الأشكال المختلفة التي اتخذتها النزعة الإنسانية على مدار التاريخ ذلك الشكل المُتضمَّن في الأديان الكبرى.

ولئن كان صحيحاً أن كل شيء يرجع إلى الله في الخطاب القرآني، فإن الإنسان يحتلّ فيه أيضاً مكانة مركزية. فهو المُختار من الله، وشغلُه الشاغل. ومما له دلالة خاصة أن يخاطبَ الوحيُ الأول، الإنسانَ: «إقرأ باسم ربك الذي خلق. . . إقرأ وربك الأكرم. الذي علّم بالقلم. علّم الإنسان ما لم يعلم» (القرآن، ٩٦/١ ـ ٥).

وإذا كان الله هو خالق الكون ومنظّمه ومسيّره، فمن الطبيعي أن تكون غايةُ الخلقِ هي خيرَ الإنسان، في حياته الدنيا على الأقل: «الذي جَعَلَ لَكُمْ الأَرْضَ مَهْداً وَجَعَلَ لَكُم فِيهَا سُبُلاً لَعَلَّكُم تَهْتَدُونَ. . . وَالَّذي خَلَقَ الأَزْوَاجَ كُلَّها وَجَعَل لَكُم مِنَ الفُلْكِ والأَنعام مَا تَركَبُونَ. لِتَسْتوُوا عَلَى ظُهُوره ثُمَّ تَذكروا نِعْمةَ رَبِكُمْ إِذَا اسْتَوَيْتُمْ عَلَيْه وَتَقُولُوا سُبْحانَ الذِي سَخَّرَ لَنَا هذا وَمَا كُنَّا لَهُ مُقْرنينَ» (القرآن، ٤٣/ ١٠ ـ ١٣).

صحيح أن كل شيء يرجع إلى الله، وأن الإنسان موصوف وكأنه الهدف السلبي للعناية الإلهية، وأن هذا على طرفَيْ نقيض. ولكن القرآن يقيم صلة بين الله والطبيعة والإنسان، بحيث تبدو الطبيعة وكأنها منقادة للإنسان، وقد يبدو مثل هذا الموقف وكأنه سبب من أسباب عدم بزوغ العلم أو نمو النشاط الخلّاق. ولكنّه يُوازن ويعارَض بدعوات أخرى إلى البحث عن العلم والتأمل في نظام العالم، بالرجوع الدائم إلى العقل البشري، على أن المقصود بالعلم في القرآن هو معرفة الله والدّين.

توجد في القرآن مركزية إنسانية، لكنها خاضعة للمقاصد والمخططات الإلهية. وهذا بحد ذاته يمثّل شكلاً من أشكال النزعة الإنسانية. ففي القرآن درجة إنسانية أرفع؛ إنها مكانة الإنسان في مغامرة الوجود، في غائية الخالق، وفي التاريخ.

في مسار الخلق نجد أن أجرام الكون الأخرى، والكائنات الأخرى الروحية أو الحيوانية، والأشياء، قد سبقت الإنسان إلى الوجود، ويظهر الله أعلى من العالمين، من كليّة العوالم أو الوجود المحايث؛ وهو لا يحتاج إلى اعترافها، فهو غني بذاته، بحياته الخاصة كروح، وهي أمر لا يمكن سبره ولا معرفته (إن كلمة «غني» تتضمن كل هذه المضامين). وتُعْرَض الملائكة في القرآن وكأنها محيطة بالله ومكرّسة لعبادته. إنها ترمز إلى الطهارة المطلقة والإيمان المطلق، لكنها تابعة وبلا إرادة حقيقية. وعندما خلقَ الله آدم من مادّة اعتُبرت أدنى (الصلصال)، نفخ فيه من روحه وعلّمه «الأَسْمَاءَ كُلَّهَا» وجعله بذلك كائناً قادراً، بالكلمات، على فك رموز العالم، وتالياً قادراً على العقل والمعرفة. عندئذٍ تمرد إبليس وعصا أمر السجود، وتمردّت الملائكة واعترضت. فقد ندّدت بالإنسان المُقبل بوصفه مبدأ فتنة وفوضى على الأرض، وبوصفه تحدياً محتملاً لكمال الله، فيما كان الروح حتى ذلك الحين يتأمل في ذاته، وكان موضع تأملٍ في أزل مقدّس. ولكن في المحاجّة الإلهية، المعروضة في القرآن، كان يملك الإنسان شرارة العلم والتميز العقلي، وبذلك أعلنه الله أعلى من الملائكة، ومشاركاً له في علمه.

إن القرآن لا يلّح كثيراً على خطيئة آدم: فهو لا يجعلها خطيئة لا تقبل التصويب والمغفرة. فيغفر الله له، لكنه يطرده من الجنّة. إن في هذه الأسطورة عمقاً رمزياً كبيراً: إنها ترمز لولادة الحرية البشرية ولمخاطر هذه الحرية. مولد عظمتها وشرورها. وهي ولادة جدلية الخير والشر في القرآن.

تتمحور نظرية العدل الإلهي القرآنية حول علاقة الله بالإنسان، وليس حول علاقة الله بالطبيعة. لأن الطبيعة خاضعة سلبياً للأمر الإلهي وللتدخلات الإلهية. أما الإنسان، فهو يملك استقلالية، وقوّة نفي ونسيان وجحود. والحال، إذا كان الله بحاجة إلى اعتراف الإنسان فلأنّه حُرٌّ، ولأن كل إنكار لله يبدو كأنه إعدام لله، أو فناء رمزي، حيث لا يعترف بالفكر إلا الفكر. من هنا الإرسال المنتظم للأنبياء الذين ينذرون ويذكّرون ويحاجّون أو يهددون، وهذا في الأمم كافّةً. فكل التاريخ موسومٌ بهذا الحوار أو بهذا الصراع والتهديد. إن الاستمرار في الضلال يؤدي إلى الخراب، إلى عقاب الشعوب والمدن الكافرة، في هذه الحياة، على هذه الأرض، في الزمنية التاريخية.

إن الإنسان كفرد وشخص، وبالضرورة كجنس، مدعو للخلود. فالولادة ليست حادثاً عارضاً، فما يسبقها كان الموت الأول، ثم تكون فترة قصيرة من الحياة الأرضية، يليها الموتُ الثاني. وأخيراً يأتي النشور، القيامة، الحساب والحياة الأبدية في النعيم أو الجحيم. وذلك يتقرّر بحسب إيمان الإنسان وعمله في الحياة الأرضية، التي تكون امتحاناً بالتالي. هنا تثار مسائل كبرى لاسيما بخصوص الدعوة إلى الآخرة. لئن كان طبيعياً في تصوّر ديني لمجرى الوجود، أن تهيمن المشيئة الإلهية في آخر المطاف، فإنها مع ذلك تضع في مستوى الخلود ثنائيةً مأسوية بين السعادة والشقاء. منطقياً لا يمكنها أن تبرّر نفسها إلاّ عن طريق نظرية العدل الإلهي التي تقدمها، منذ تكوينها حتى لحظتها الأخيرة، وإنسانياً لأن الوعد والوعيد يرميان إلى استتباب الأخلاق في هذه الدنيا لا أكثر. أي من وجهة عقلانية ومعقولة، هدف الآخرة هي هذه الدنيا، بل إنّ الجنّة والنار يرمزان إلى ما يجري في هذه الحياة وإنما يقصُدُ القرآن تربية الإنسان وإعطاءه الأمل وحلّ مشكلة ما بعد الموت. على كلٍ، انحلالُ العالم والحسابُ وفتح الجنّة العريضة وكذلك جهنم، هذا الحديث الكبير مجعول للإنسان. ولكن، بعد ألفي سنة من المسيحية، وبعد ألف وخمسمئة سنة من الحياة الإسلامية، هل صار الإنسان أفضل مما كان، كما كان يتساءل «شوبنهور»؟

الملاحظة الثالثة التي أودّ تسجيلها بخصوص الخطاب القرآني هي أن الله يبدو، هنا، وسيطاً بين الناس: ففيه وبه يعترف الإنسانُ بالإنسان. ومن الصحيح تاريخياً أن فكرة الله الواحد أظهرت لجماهير واسعة، فكرة الإنسان التي كان يصعب التفكير بها قبل ذلك: الإنسان بوصفه كياناً، متجرّداً من خصوصياته وافتتانه بنفسه بيولوجياً واجتماعياً. ومن المهم جداً أن نؤكد هنا على أن القرآن، في تطور تنزيلاته، في بداياته وقبل أن يصل إلى موضوعة الوحدانية الإلهية، وتالياً في مرحلة التبشير الأخلاقي والأخروي، كان يرجع باستمرار إلى الإنسان في عموميته من فوق الخصوصيات، وكان يخاطبه بقصد تحويله إلى الخير. فهناك وعي وتوعية بوحدة الإنسانية لا يمكن بروزهما في هذه الفترة إلا عن طريق الخالق المتعالي. إن وساطة الله هذه لم تترجم فقط بإقرار مفهوم الإنسان الشامل، بل تجسدت أيضاً عن طريق تثمين قيمة الشخص وكل «نفس بشرية». هناك تحريم مطلق لكل فعل قتل مُتعمّد، وهو لن يعاقب فقط بالمثل في هذه الدنيا ـ مفهوم موجود من قبل لكن القرآن يحصره بالقاتل وحده ومستثنياً بالتالي الانتقامات الجماعية التي كانت سائدة في الجاهلية ـ بل سيعاقب أيضاً بعذاب جهنم ونارها الأبدية.

في العصر الأول للخلفاء الراشدين (٦٣٢ ـ ٦٦١م)، تُرجم ذلك على الصعيد السياسي بهذه الواقعة المرموقة وهي أن السلطة السياسية لم تلجأ أبداً إلى إعدام معارضين وحتى منشقين. حتى عثمان، المرفوض جداً، لم يلجأ أبداً إلاّ لنفي معارضيه نفياً قصير الأمد، أو إلى بعض العقوبات الجسدية. فلم يقتل أحداً، وكان هو المقتول في نهاية الأمر. وكان عليّ شديدَ الصبر على الخوارج حتى قاموا بأعمال قتل فردية، وتجمّعوا معلنين أنهم في حالة انشقاق وحرب. عندها ردّ بالحرب، باعتبارها عملاً جماعياً يرمي إلى حفظ حقوق الأمة.

والأمور ستتغيّر لاحقاً؛ في عهد الأمويين، وبالأخص في عهد العباسيين، من جراء تطور داخلي وتحت تأثير ممارسات الحضارات السابقة في آن.

٢ ـ الثقافة الدينية ما بعد القرآنية

كانت هذه الثقافة بطيئة في تشكّلها وتطورها نظراً لشدّةَ سلطانِ الوحي: فكان لا بد لها من قرن كامل لكي تبرز. وبعد ذلك، كان تفتح مرموق للإبداع. التيار الرئيس كان يمثله الفقهاء والمحدِّثون، لكن بذوراً أخرى كانت تنبت منذ نهاية العصر

الأمويّ، مثل علم الكلام العقلي، التصوف الأوّلي، التشيّع المبكّر. ومن البديهي أن الانتساب إلى الوحي وإلى ضخامة الظاهرة النبوّية، كان يشكّل الركيزة، أي أنه كان أساساً دينياً للثقافة؛ ولكنما الإنسان المسلم المتوضع في المجتمع هو الذي كان غاية ذلك المجهود، وتالياً كان الهدف سعادته في الدنيا والآخرة. وهذا لا يكفي لإعلان تلك الثقافة بوصفها ثقافةً إنسانية المنزع، وهي في بعض الأحيان ليست على شيء من ذلك، بقدر ما سعت، عبر الفقه والحديث، إلى تنسيق العناصر القرآنية التشريعية وتعميمها وتشديدها. هنا سأضرب مثلين: التوسع الكبير جداً في التحريم القرآني للرّبا، والابتداع انطلاقاً من السنّة، أي من حديث مبتدع، لرجم المرأة الزانية، وهو عقاب غير موجود أبداً في النص القرآني، بل هو مخالف تماماً لمقاصد القرآن لمن يعرفه حق المعرفة. أمّا التشديد على كلّ ما يقترب من الرّبا، فكتاب الموطإ لـ«مالك» يظهر بمظهر الكاريكاتور حيث يحرّم كل ما فيه عنصر مخاطرة ولو طفيف جداً إلى درجة تعطيل التبادل التجاري (مثلاً: لا يحصل إلاّ تبادل الذهب بالذهب والفضة بالفضة).

لكننا نجد في الفقه والحديث ـ هذا المرجع الضخم للعقل الديني الإسلامي ـ الوجه الآخر للأمور: حَذَر شديد في إقامة حدود الله، حقوق الله، وإحساس حقيقي بكرامة الإنسان وقيمته. بالطبع، إن فكرة العدل القوية جداً، حتى عبر تفريعات الفقه وأنماطه العديدة جداً، حاضرة بعمق، وكذلك الرغبة في إخضاع النظام الاجتماعي للإسلام حسبما كان يرى مؤسسوه في نسق الشريعة. ولعلّ هذا أهمّ ما أتى به الفقهاء وأهل الحديث زيادةً عن أنهم كوّنوا كتلة مستديمة تعمل على استمرارية المجتمع الإسلامي حتى في غياب الحكم. هنا أوَدُّ ضربَ مَثَلٍ مستمَدٍ من مذكرة وجهها إلى هارون الرشيد، القاضي أبو يوسف، أحد مؤسسي المذهب الفقهي الحنفي وصاحب كتاب الخَراج. إن أحد فصوله يسترعي الانتباه خصوصاً بموضوعين أساسيين، يتوّسع فيهما:

ـ مناشدة الخليفة بأن يعامل السجناء إنسانياً، وهي مناشدة يمكن أن تتبناها تماماً رابطة حديثة لحقوق الإنسان؛

ـ العقوبات الجسدية التي يأمر بها القرآن أو عقوبة السرقة والزنا وشرب الخمر، والقتل بكل أشكاله (الحدود). ينكبُّ أبو يوسف على التوصية بتوخي الحَذَر الشديد في تطبيق الشريعة. ويشرح مدى تحسس ممارسة السنة السابقة، سُنَّة النبي أو صحابته، للعذاب البشري، وكيف جرى نقلها وتطبيقها أو تأويلها.

سأنقل هنا عن أبي يوسف عبارة أو عبارتين لهما دلالتهما بالنسبة إلى الأسرى أو السجناء: «والأسير من أسرى المشركين لا بدّ أن يُطعم ويحسن إليه حتى يحكم فيه، فكيف برجل مسلم قد أخطأ أو أذنب: يترك يموت جوعاً؟ وإنّما حَمَلَهُ على ما صار إليه القضاء أو الجهل؟» (الخراج، ص ١٤٩). يلي ذلك مسلسل وصايا: عدم إيذاء الأسرى، إطعامهم وإلباسهم، عدم تركهم يخرجون إلى الشارع ليتسّولوا وهم مقيدون بالسلاسل، منع ضربهم، لأن «رسول الله نهى عن ضرب المصلّين». في الغالب يكون السجن وقائياً، ويشكو أبو يوسف من بطء العدالة ومن السجن الوقائي: أي فليُطلق سراح ذلك الذي لا يكون موضع ملاحقات. . الخ.

أما بخصوص الحدود، أو العقوبات التي يأمر الله بها، فإن أبا يوسف يرجع إلى السنّة بالمعنى الواسع، سنّة الصحابة. توسّط «الزبير» و«عليّ» لسارق وهما يعلنان المبدأ التالي: «الشفاعة مباحة طالما أن الجاني لم يصل إلى الإمام (السلطة العامة). وكذلك هذا المبدأ العام الذي نطق به إبراهيم النخعي: «ادرؤوا الحدود عن عباد الله ما استطعتم». كما يروي عن عائشة أم المؤمنين، حديث آخر: «ادرؤوا الحدود عن المسلمين بالشبهات ما استطعتم، فإن وجدتم مخرجاً للمسلم فخلوّا سبيله، فإن الإمام لأن يخطىء في العفو خير له من أن يخطىء في العقوبة».

لربما خصصتُ مكانة واسعة جداً لعلوم الشريعة، وفي صميمها للمذهب العراقي الحنفي ولأبي يوسف بنحو خاص. إلا أن هذا المثل يدلُّ على وجود نزعة إنسانية أو على الأقل بشرية، في ثقافة الإسلام الدينية. ناهيك بأن أهل التقى والورع كانوا، قبل ولادة هذه الثقافة في بُناها الأساسية، ينحازون للقضايا العادلة، المحقّة على المستويين السياسي والاجتماعي. وكان الخوارج، وكذلك أهل الكوفة والبصرة الأتقياء يساندون الموالي المضطهدين أو حتى الشعوب الخاضعة (أهل الذّمة). وكان الشيعة الأوائل قد طوّروا شعوراً عميقاً بالشفقة بعد مجزرة الحسين وصحبه في كربلاء. صحيح أن العامل الديني كان يقود كل تلك الخطى، ولكنه كان يؤوّل ويُدرك في اتجاه البعد الإنساني للإسلام، كما هو مستفاد من النصّ الموحى، وكذلك من جدل الوعي الإسلامي بالذات. إنها نزعة إنسانية غير خالصة من الغلاف الديني، وحتى إنها كانت من صنعه إلى حدٍ كبير بلا ريب، لا تتجاسر ولا تستطيع أن تبوح باسمها، ولكنها حاضرة، هناك، في الباطن، وبقوة في بعض الأحيان.

خارج الفقه والحديث، يمكننا أن نجد عناصر مذهب إنساني في قطاعات أخرى

من الثقافة الدينية. فالكلام الإسلامي (علم اللاهوت العقلاني)، الذي بدأ مع القَدَرية، ليتواصل مع المعتزلة، لم يكن مركّزاً فقط على التوحيد الإلهي، وعلى طابع القرآن المخلوق، ولا على الصفات الإلهية (الأسماء الحسنى). في الأصل، مع القَدَرية، كان الكلام مطروحاً كحركة سياسية ـ دينية ثورية، رداً على استبداد آخر عهد بني أمية؛ وكانوا قد قالوا بالحرية الشخصية مقابل مذهب الجبرية الرسمي الذي كان يسوّغ كل نظام قائم. وكان أحفادهم، المعتزلة، يقولون بالمذهب نفسه بخصوص الخيار الإنساني من خلال العدل الإلهي: لا يمكن أن يُقدِّر الله العادل للإنسان، منذ الأزل، الإيمان أو الكفر، السعادة أو الشقاء. وكان يمكنهم الاستناد في ذلك إلى النص الموحى، الذي كان حتى طوره المكّي الثالث، يحمّل الإنسان المسؤولية. لكن محاجّتهم كانت تقوم بنحو خاص على فكرةٍ معينة عن الله.

من الممكن التفكير والقول إن المقصود هنا هو علم كلام، لأن كل شيء مركّز على الشخص الإلهي، على ما يستطيع أو لا يستطيع فعله، بحكم طبيعته وضرورته الداخلية وحول هذه النقطة الدقيقة، لا شيء يمنع أن يكون الإنسان هو المعني عملياً؛ فهو له مكانته في علم الكلام هذا. إنّ مفهوم الإرادة الحرة هو موضوعياً مفهوم محرِّر للإنسان، دون أن يمكن القول مع ذلك، إنه كان يمثل حصيلة نزعة إنسانية واعية بذاتها.

أنتقل الآن إلى بعض الملاحظات حول ركن أساسي آخر من أركان الثقافة الدينية الإسلامية، وهو التصّوف، الذي طوّرته هذه الثقافة إلى أعلى ذراه. قيل عن تصوّف العصر الكلاسيكي (القرن التاسع ـ القرن الثاني عشر) الذي كان معقلناً بقوّة، إنه كان يبحث عن انصهار الأنا البشرية في الأنا العليا الإلٰهية، وإنه بالتالي كان يقول بوحدة عامة للوجود (عند الوجودية، ممثلي تيّار إسلامي صوفي) أي أن كل شيء إلهي لمحبة الله لخلقه، وهذا شكل من أشكال «البَنْتَايسم» غير الميتافيزيقي لأنه منبنٍ على الحب الإلهي وهو ما يجعله تصوفاً. أو إنه كان يسعى إلى الإشراق العرفاني، واضعاً نفسه في الخط الهرمسي (الإشراق). وكان خصوم الحلاج السُّنيون يفسّرون قوله «أنا الحق» كأنه إرادة تأله، وتالياً كأنه نفي لتعالي الله. وما يدهش خصوصاً في هذا المجال الروحي من الإسلام، هو أن الله والإنسان يتصّلان في بعض اللحظات المميَّزة ويتواصلان في اختبار جرى إعداده من خلال زهدٍ مديد، بعد مراحل طويلة. ولكن من المفارقات أن الأنا، وعلى الرغم من بحثه عن الانصهار، يؤكد نفسه في

الصوفية على نحوٍ ما، لأنه في الصميم وفي ذروة غيبويته الصوفية، لا يمكنه بلوغ الله الخارجي بل يصعد في درجات تعاليه الذاتي الدّاخلي، شبه الإلهي. إننا بعيدون عن الفلسفة الغربية، ذات الأنا المستقل الذي وسم بقوة الحضارة والثقافة في الغرب الحديث. ولكن مما يلاحظ بشدّة هو أن هذه الفلسفة، في آخر إنجازاتها بعدما مجّدت إلى حدّ الهذيان تعالي الأنا المؤسس للعالم في كتاب «هوسرل» Krisis ولدى «هايدغر» الأول أو حتى عند «سارتر»، قد آلت لدى «هايدغر» الثاني، إلى عودة شبه صوفية إلى الكائن الموجود اللامتمايز والمختلف تماماً عن بقية «الكائنات». وقد ظهرت في الإسلام صوفية المرحلة ما بعد الكلاسيكية (القرن الثالث عشر - القرن التاسع عشر)، كصوفية حركة منظمة بواسطة الطرق، وأدرجت في شبكاتها شرائح واسعة من العالم الاجتماعي وحتى إنها شملت قطاع العلماء (فقهاء الشريعة) القويمين. وفي بعض مناطق الإسلام، فرضت نفسها كحركة مجاهدة (المغرب الأقصى، إيران). وكانت، إلى حد كبير، عملاً إنقاذياً وتجديدياً للإسلام المُهدّد أو المصاب بالجفاف.

بأي معنى تستطيع هذه الصوفية الجماعية، المنبنية، اللاعقلانية في العمق، أن تحتوي بذوراً معيّنة لمذهب إنساني؟ أولاً بما أرادت أن تكون وبما كانت قريبة من الشعب على صعيد إشباع حاجاته، وبذلك، كانت تتصل بالهيئات السياسية العاجزة وتوصل الناس بها؛ وعلى الصعيد الديني، قامت بتقديم صورة عن الإسلام مهدّئة للإنسان بقدر ما كان التعالي الإلهي يُصوَّر بعيداً جداً ولم يكن الإسلام المتشدّد، القويم، يقيم وساطة حيّة بين الله والإنسان، ما خلا ما كان قائماً، ربما، عبر الشخصية النبوية التي كبرت كثيراً مع الزمن. ولكن بسبب ذلك بالذات فإن هذه الشخصية ابتعدت عن الإنسان العادي، بعدما كانت في العصور السابقة شديدة الحضور في بناء الارثوذكسية الدينية. وما كانت تبتغيه الصوفية الشعبية الجديدة إنما كان الإنساني القريب، الملموس، والقداسة المجزأة والمنتشرة في كل مكان، التعويذية وشبه السحرية. لنصغِ إلى هذا المقطع الرائع لـ«غرامشي»، المقتطف من دفاتر السجن:

«أعتقد أن الهوة بين المثقفين والشعب [في الإسلام] كانت كبيرة جداً [. . .] وعلى هذا النحو يمكن أن نفسّر كيف تتجدّد النزعات الوثنية في الثقافة الشعبية، وكيف تسعى إلى التكيف مع الإطار العام للتوحيد المحمّدي [. . .] إن الصوفية هي

حركة التجديد في الإسلام». فشخصُ الوليّ وهو إنسان فرد أصابته الرحمة الإلهية، يظهر عندئذٍ في المشهد الديني للإسلام».

٣ ـ النزعة الإنسانية في الثقافة الدنيوية

انطلاقاً من التحليل الذي قدّمناه للقرآن، نرى مدى الضلال والخطأ في القول، مثلماً فعل «فون غرونباوم»، إن «الإسلام أظهر، منذ بدايته، قليلاً من الاعتبار للإنسان». لكن إلى جانب الثقافة الدينية، أفرز الإسلامُ في عصوره الكلاسيكية ثقافة دنيوية رفيعة، متعدّدة الأوجه. إن «آدم ميتز»، وهو مستشرق شهير، وصفَ القرنين التاسع والعاشر الإسلاميين بأنهما «نهضة الإسلام»، وأجرى مقارنةً لذلك مع النهضة الأوروبية في القرنين الخامس عشر والسادس عشر. كما أن قراءة المؤلَّف الجليل الذي خصّصه «جاكوب بوركهاردت» لحضارة النهضة في إيطاليا، تسمح بمقارنات شديدة الإيحاء والدلالة.

فمنذ القرن التاسع، صار المجتمع الإسلامي بوتقةً إثنية وثقافية، كان يسودها الطابع العربي، الذي اندمج فيه الإسهامُ الإيراني والهلّيني. وكان العصر يتّسم بحيويةٍ فكرية، بحس جمالي، بـ«ذكاء» بالمعنى الفرنسي للكلمة، بعطش للمعرفة والعلم والعقلانية. لقد كان عالماً يغلي، ولم تخمد شعلته إلا في القرن الرابع عشر بعد ابن خلدون. وكان يتوافد شعراء، نُحاة، مؤرّخون، علماء متبحّرون، فلاسفة، أخلاقيون، علماء، جغرافيون، لملء هذه الفسحة بالتأمل والذوق الحسي. والحال، فإن الإنسانية الإيطالية تميّزت بهذا النهم الشديد للعلم، مثلما تميّزت بعبادةٍ مفرطة للأزمنة القديمة، قوامها الأدب والفن، وتبدو لي كأنها عبادة شبه ساذجة. لقد كانت لوحة الثقافة الإسلامية أوسع منها وأكثر ديمومةً في الزمان. وكانت أكثر من موضة عابرة شيقة.

جوهرياً، تمثّلت الإنسانية الإسلامية في الفلسفة والعلم والأدب، وما يهمّنا في الفلسفة الإسلامية ليس مضمونها ـ وهو أهمّ مما يُظن ـ بل رهانها على قدرة العقل البشري على اكتناه الحقيقة بذاته ومن دون استعانةٍ بالوحي. كما أنها حاولت إلى أقصى حد التقاط الإرث اليوناني («حكمة القدامى») بوعي حادٍ جداً للتواصل في الزمان وللعالمية في المكان، اللذين اتسم بهما الجهد العقلاني الإنساني. ليس صحيحاً أن الفلسفة الإسلامية نهلت فقط من المرحلة الهلّنستيّة، المعروضة كأنها مرحلة منحطّة. فقد قصدت المعلّمين الكبار، وربما تعدّتهم، إلى الفلاسفة ما قبل

السقراطيين أو حكماء اليونان القديمة، الذين ينبغي الاعتقاد بأن فكرهم قد وُجدَ محفوظاً أو أنه قد انبعث. لم تقف الفلسفة الإسلامية عند «أرسطو» وشارحه الأكبر. فقد كانت أغنى من ذلك، وكانت تأثيراتها في الفلسفة الغربية أكثر ديمومةً: نجد عناصرَها عند «سبينوزا» و«لايبنتز» وحتى عند «عمانوئيل كانط».

أما العلم الإسلامي فقد كان إسهاماً عملاقاً في تقدم الفكر البشري. فمن المعلوم أنّ الإغريق كانوا أكثر انكباباً على النظري من العملي. وهذا ما تُرجم على الصعيد العلمي بعبادة الهندسة، المعقلنة بشكل رائع انطلاقاً من تجارب إمبريقية ومفترضات بابلية؛ ولكن علم الهندسة ـ (كما لاحظ جان بيار ڤرنان ـ *Les Origines de la pensée grecque*, P.U.F., 1962) ـ لم ينتشر إلاّ في مجال مثالي ومجرّد. وكانت مساهمة المسلمين الكبرى في الرياضيات، هي الحساب (علم الحساب) والجبر. إلاّ أن إسهامهم في مجال علوم الطبيعة كان بنحوٍ خاصٍ مبدأ التجريب أو الاختبار. وبشكل خاص تركّزت العقلانية عند العرب على محور الاستقراء في علم النحو مثلاً، ولكن بنحوٍ أبرز في الفقه و«أصول الفقه». من المحتمل أن مناهج النظر والاستقراء ولدت من هناك، مثل انبجاسٍ ذاتي من داخل الثقافة العربية الإسلامية. من التّافلِ هنا تعداد الاكتشافات الناجمة عن هذا العقل الوضعي، إذ أن الأبحاث ما زالت مُتواصلة حول تأثيرها في تفتح العلم الأوروبي الحديث (وليس الوسيط، الذي لا يشك أحدٌ فيه).

أما العنصر التكويني الأساسي الثالث للنزعة الإنسانية في الإسلام، فكان الأدب وشخص الأديب. كان الأدباء يشكلون جهاز كتبة الدولة المحيطين بالوزير، الذي كان في الأغلب مدنياً ينتمي إلى هذا الجهاز. لقد كانت الدولة والحضارة الإسلاميتان دولة وحضارة مدنيتين وليس عسكريّتين، فلنتذكر ذلك. وفي آنٍ كان الأدب ثقافة عامة، معرفة، ولكنه غير مفرط في التخصّص، وكان استعداداً فكرياً ومثالاً إنسانياً. وكانت الثقافة الأدبية تسود على المعارف الموسوعية، فكان هناك فن تعبير وفن كتابة. وبمقتضى قواعد راسخة، كان يجري تثقيفُ الأسلوبِ المُتقن، المتجّه أكثر فأكثر نحو البيان. لكن الأديب كان يتعين عليه أن يكون متبحّراً في معنىً نهضوي جداً (بيك دي لاميراندول مثلاً)، أي أن يكون شخصاً يملك إلماعات في كل شيء: الفقه، الحديث، التاريخ العربي، الحكمة الفارسية، العلم وبخاصةٍ الرياضيات. كل هذا يصبُّ في نمط إنساني مطبوع بالارستقراطية، بالانتقائية وأناقة

الفكر. هنا لا يلتهب وجدُ البحث عن الحقيقة والعمق، بل السطحية التي يصعب تجنبّها، والتي يُستعاضُ عنها أو يجري تقنيعها بالبلاغة والحماسة. وعلى الرغم من ذلك كله أو بسببه، جسّد الأدب بلا شك، حسب عبارة «ڤون غرونباوم» ذاته، «طموحاً إنسانياً». صحيح أنه تهاوى تدريجياً، لكنّه ظلّ، حتى ابن الخطيب، يستخلص شذا الإنحلالات الفاتن، و«ظل الوسيلة التعبيرية الكاملة بالنسبة إلى مجتمع مُتعب ويائس إلى حدٍ ما، لكنّه ما برح متحضراً إلى حدٍ كبير».

١٩٩٢

نحن والآخرون

- IV -

النهضة والإصلاح والثورة منذ قرن

في اللحظة ذاتها التي وضعت فيها أوروبا الظافرة يدها على تونس ومصر على التوالي (١٨٨١ و١٨٨٢) لتسيطر عليهما سيطرةً مباشرةً، كانت النهضة العربية اللغوية والأدبية في ذروتها، كما كانت إصلاحية جمال الدّين الأفغاني ومحمد عبده في ذروتها. وإذ نحن أخذنا هذا المثال فلنبيِّن أنّ الاستعمار لم يُفاجئ عالماً إسلامياً في حالة سبات لينتزعه منه وكأنّه غافل عن حركة التاريخ، بل إنّه أتى ليربك عالماً في حركة استرداد، واعٍ منذ أكثر من نصف قرن بصعود أوروبا وتأخّره، وضرورة تجاوز هذا التأخّر دون أنّ يضحّي بذاته مقابل ذلك.

إلاّ أنّ هناك فارقاً بين أوروبا ـ الصدمة الأولى في أوائل القرن التاسع عشر وأوروبا ـ الصدمة الثانية في أواخره. أوروبا الأولى كانت أوروبا الثورة الفرنسية وبونابرت والليبرالية وفتوحات العلم. إنّها أوروبا القويّة عسكرياً طبعاً، لكنْ كانت مكتسبة لقيم ساطعة، وكانت تهبّ عليها مِثْلَ ريح عاتية إيديولوجيا التّقدم. إنّ ذلك الاحتكاك الأوّلي هو الذي قدح زناد الإصلاح والتحديث مع محمّد علي في مصر (١٨٠٤ ـ ١٨٤٩)، كما سلسلة الإصلاحات الإدارية في تركيا العثمانية (التنظيمات، الدستور)؛ وهو الذي حرّك أطياف الأوْربة في عدد من الدول والمجتمعات مثل الحركة الليبرالية في تونس وما أنجزه خير الدّين، وكذا إلى حدّ بعيد النهضة الأدبية في المشرق العربي وفي مستوى آخر دعوة جمال الدّين.

لقد كانت أوروبا هذه تمثّل نموذج النجاح. فكانت تقود العالم، وتوبّخ الملوك والأمراء، وتفرض عليهم قيمها، وتنتزع منهم الإمتيازات. كما كانت توقف التطوّرات، لكنها لم تَبْدُ عليها الرغبة في ابتلاع الكرة الأرضية آنئذٍ. أمّا العالم الإسلامي، في هذا الثّلث الأوّل من القرن التاسع عشر، وهو الذي كان يُواجهها

بإمبراطورياته وممالكه ودوله وتنظيمه، فقد كان لا يزال قادراً على مقارنة نفسه بها والسعي اليائس، مع شيء من الأمل، إلى محاكاتها وتقليدها، لكي يبقي على ذاته.

صحيح أنه عالم مفتّت سياسياً، لكنّه كان ما زال محتفظاً بشعور عميق بهويته التاريخية، وفوق ذلك يحتفظ باستقلاليته إلى حدّ كبير إزاء أوروبا.

ولكن أوروبا التي تجلّت له في لحظتها الثانية بعد مؤتمر برلين، كانت أوروبا ثانية وأوروبا أخرى: مكتسبة لصناعة كاسرة ووسائل مادية متكاثرة وإمبريالية شرسة. إنها لم تعد أوروبا الثورة الفرنسية المنغمسة في اقتصاد زراعي، والتي كانت تمثّل نموّاً حضارياً كلاسيكي الصورة في الظاهر على الأقل، هي التي راحت تتدخل هذه المرّة، بل صارت أوروبا الثورة الصناعية والبورجوازيين الغُزاة. لقد حقّقت آمالها في السيطرة على الطبيعة لتنتقل إلى الهيمنة على العالم البشري: إنّها أوروبا الصناعة الموظّفة في خدمة الإمبريالية.

ليست الإمبريالية بأمر جديد في التاريخ الإنساني، لكنّها أضحت كذلك عندما صارت عالمية، واقترنت بصناعة قائمة على العلم أي بقطيعة على صعيد مسيرة الحضارة الإنسانية لم تُعرف منذ العصر النيوليتي. في هذا التجلّي الساطع، فقدت الثقافات الأخرى كلّ تكافؤ ولو تقريبي مع أوروبا. وارتدى الإنسان الأبيض، سواء نزل بكانتون أو بالقاهرة أو بمدغشقر، رداءَ كائن «مرّيخي» هبط إلى الأرض. فكان يريد في آن أن يُخضع ويُمدّن، أي أنّه كان يرغب في زرع سحر ابتكاراته.

إنّ مفارقة هذا التجلّي المزدوج أنّ أوروبا أتبعت منحاها الذاتي، أي الانتقال من نمط اقتصادي إلى آخر ومن أسلوب حضور في العالم إلى آخر، من دون اهتمام بإرادة العالم الإسلامي في النهوض. حتى ذلك الحين، كان المسلمون يتساءلون عن الوسيلة المثلى لتجاوز وضعهم اللامتكافىء مع الحضارة الأوروبية. ولقد كانوا ينظرون إليها كحضارة موازية من قديم وصارت مهيمنة لكنها تبقى مساوية لهم بالقوّة. فردّوا بإصلاحية للأعماق، بطيئة، يشوبها التردّد وعدم الثقة، غير واعية بوشوك الخطر؛ وكذا في المشرق العربي ردّوا بنهضة لغوية أي باسترجاع لغةٍ كادت أن تتلاشى في القرون الأخيرة. لكنّ هذا الجهد بات عبثياً وجعلته سخرية القدر مأسوياً: هنا تمثّل القدر الساخر في عملية غزو مبتذل جدّاً وعادي في سياق اللحظة الثانية من الاندفاع الأوروبي. وأخذ الداء يتفاقم. إذ كلما كان يحاول المسلمون إصلاح ذاتهم، كانت الهيمنة الأوروبية تشتدّ عليهم، متجاهلةً تماماً مسيرتهم الداخلية. فبعد الهند

وتونس ومصر، جاء دور المغرب الأقصى وكل الشرق الأدنى تقريباً (بعد العام ١٩١٩). ووصل الأمر في تلك الفترة الحرجة جدّاً بعد الحرب الأولى إلى حدّ تصوّر تفتيت تركيا ذاتها وإعطاء اسطنبول لليونان. في تلك اللحظة بالذات، كان كلّ المسلمين بصفة مباشرة أو غير مباشرة تحت السيطرة الأوروبية ومحلّ أطماعها، وذلك من أندونيسيا إلى المغرب.

إنّه أمر عظيم بالنسبة للضمير الإسلامي ونظرته إلى الذات كما بالنسبة للتطوّر التاريخي الموضوعي. وكان لا بدّ للمسلمين حينذاك ـ على تنوّع مجتمعاتهم ـ أن يتفهّموا أنّ وراء التحدّي الحضاري الذي ما زال قائماً، هناك شيئاً آخر أبسط وأوضح يلعب دوره في الواقع: إنّه الهيمنة بالقوّة التي لا يمكن الرّدّ عليها إلاّ بالرّفض السياسي، فكان أن ظهرت الحركات الوطنية.

في أشدّ لحظات الهيمنة الأوروبية (١٨٨٠ ـ ١٩١٩)، كانت تجري الأمور وكأنّ هناك خطين للبحث يحرّكان أعماق الإسلام: خطّ إصلاح ذاتي بأوسع معنى الكلمة كان استمراراً للفترة السابقة وكان يزداد اتّساعاً، وخطّ رفض مباشر للآخر، وهذه ظاهرة جديدة ارتدت رداء المجابهة المركّزة إذ راح كل مجتمع إسلامي يُحامي عن حوزته. قد يبدو أنّ الخطّين والمسعيين متزامنان، لكنّ التدقيق في الأمور يُبرز أنّ المسألة معقّدة. فالخط الأوّل، إذ غَنِم من السرعة المكتسبة، كان يبدو سائداً فيما بين ١٨٨٠ و١٩١٩ وسوف ينبعث بين الحربين، بعد فترة هدوء، مع حركة الإخوان المسلمين في المجال الديني. في المقابل، كان الخطّ الثاني، خطّ الحركات الوطنية ضدّ المستَعْمِر، حائراً وخجولاً في البداية ثم اتّسع فيما بعد حتّى عبّأ أهمّ الطاقات، مُغيّباً اشكالية الإصلاح الداخلي الحضاري والديني والاجتماعي إلى حدّ ما.

عندما توالى في الخمس عشرة سنة التي تلت الحرب العالمية الثانية شلاّل الاستقلالات فتحرّرت جاكارتا مثلما دمشق، وكذلك تونس وفاس والجزائر وطرابلس الغرب بعد كراتشي وراحت الهيمنة الاستعمارية تُدرك رجعياً وكأنها عارضة وتقريباً كعرضٍ من أعراض التاريخ، بعد هذا التخلّص الذي كان يبدو مستحيلاً من قبل، أعادت الاستقلالات المحقّقة بالعمل السياسي والعسكري، طرح الجدل القديم بين الحضارات. فبعد قرن من الحضور الأجنبي، راحت هذه الدول التي استعادت وجودها تمدّ يدها إلى التساؤل الأوّلي للإسلام حول صعود الغرب المذهل. فكأنّما كان المقصود، بعد تغلّب على تعقيد للتاريخ طارىء، هو العود إلى جوهر الأمور.

عندئذٍ استرجعت كلّ معناها لغةُ إصلاحيي القرن التاسع عشر كما اللغة التي استعادها روّاد النهضة، لكن في سياق جديد، إذ لا توجد أية عارضة في التاريخ بل تجميعات وتركيبات على الدوام. فبعد الاستقلالات، صار يجري الحديث عن الثورة أكثر ممّا يجري عن الإصلاح، فراح كلّ شعب، وقد وعى ذاته، يختار ثورته بوصفها في آن إعادة نظر في القوى الاجتماعية الفاعلة على الصعيد الداخلي وطريقةً في مجابهة الحداثة. وكانت الرغبة الجامحة في التغيير تختلط مع رغبة لا تقلّ عنها هيجاناً في توكيد الذات، ومن هنا أتت معادلة صعبة وجدلية مرهقة عاشت عليهما مجتمعاتنا منذ ما يقرب من نصف قرن. ولئن وُجِدَت هذه الظاهرة فيما قبل، إلا أنها اشتدّت الآن باشتداد عملية التحديث. إنّ ما أُسمي ثورة في كلّ مكان إنّما كانت سكرة التجديد والتواصل. ورفعت الثورة الإيرانية السجال إلى درجة أعلى من خلال راديكالية رفضية كبيرة جداً بالمقارنة مع المسيرات الأخرى التوفيقية والمحدودة في مداها ومضمونها.

دلالة النهضة

من بين كلّ الرقاع الحضارية ـ الثقافية التي تفكّك فيها الإسلام الموحّد قديماً، كانت الرقعة العربية هي وحدها المحافظة على الحضور الحيّ للّغة العربية كوسيلة تعبير وفهم للدّين وتواصل مع الماضي لأنّها تعرّبت في الأعماق خلال القرون الخمسة الأولى. صحيح أنّ اللهجات المحكيّة بتميّزاتها صارت هي الغالبة على الفصحى، وأنّ الفترات المتأخّرة من القرن السادس عشر إلى القرن التاسع عشر شهدت تقهقراً كبيراً في استعمال العربية حتّى كتابةً، لكنّ الذي أنقذ وجودها هو المعطى الديني من قرآن وحديث وتصوّف، وكذلك العلاقة المتينة بين اللهجات المحكية وبين العربية الفصحى خلافاً للرقاع الأخرى كالفارسية والتركية. وحقيقة الأمر أنّ اللغة العربية كانت لها مكانة خاصّة في دار الإسلام عامّة لأنّها إلى جانب الدين كانت طرحت نفسها في المجتمع الثقافي الإسلامي، عبر التاريخ، وفي الخمسة قرون الأولى على الأقلّ، كأنّها الناقل الأساسي والحامل الأهمّ والأكثر شمولية للإبداع الثقافي في الإسلام من علم وتصوّف وفلسفة. لذا حتى لمّا برزت الرقعة الفارسية كمركز كبير للثقافة العليا في القرن الحادي عشر وبعد ذلك الشعوب التركية بمواهبها الكبيرة في السياسة والحرب، بقيت اللّغة العربية تحتلّ مكانة مرموقة بوصفها الأداة المُجمِّعة والقادرة في آن على التعبير الثقافي الراقي.

وإذا كان الدين يلعب الدور الأهم في الحفاظ على العربية، فللإنتاج الثقافي

الفكري والفنّي تأثير كبير. الدين وحده بصفته إيماناً وعبادة قد يحنّط لغة ما، وهذا عادةً ما جرى في التاريخ البشري لأنّه يمنع تطوّرها. ففي المرحلة ما بعد المغولية تكوّنت امبراطوريات غير عربية، العثمانية والفارسية والتركمانية بالهند واحتُفظ فيها باللغة العربية الفصحى كلغة الدين وأداة الكتابة، لكنّ هذه اللّغة لم تعد متداولة إلاّ عند شعوب خاضعة وضعيفة في المنطقة المعرّبة. مع ذلك، استمرت في كلّ دار الإسلام بحكم ماضيها وما تجرّ وراءها من تراث ثقافي وديني تحتفظ بدلالة وهيبة عاليتين جدّاً. كان العرب محتَقَرين وقد خسروا كلّ شيء من زمن قديم، لكنّ اللّغة العربية كانت معظّمة في كل مكان وحتّى في أوروبا باعتبارها لغة العلم والطب والفلسفة. والذي طرأ على المنطقة المتعرّبة من خلال لهجاتها، أنّ الشعب افتقد الفصحى سوى ما ارتبط بالقرآن، وأن مستوى النخبة من العلماء والكتّاب ضَعُفَ في معرفة اللّغة واختلطت في كتاباتهم العامية بالفصحى. وهذا أمر يرجع إلى تقهقر عامّ في المنطقة المعرّبة من وجهة السيادة السياسية والوهن الاقتصادي والاهتراء الحضاري. لكنّ الأساسي هو أنّ اللغة العربية كانت ما برحت قائمة في الأعماق في الرّقعة المعرّبة. لولا ذلك هل كان يستطيع العالم العربي أن يخرج من ليله التاريخي الطويل وأن يبلور شيئاً فشيئاً وعياً شبه قومي في الوقت الذي يُطالب فيه بدور تاريخي جديد؟

لقد كان للعلاقة الحميمة والحيّة مع اللّغة دور كبير في هذه الاستفاقة، فكان ما يفرض نفسَه استرجاعُها وتطويرها وتهذيبها ومن ثم استعمالها المكثف في الشعر والأدب والفكر.

وهذا ما حدث تماماً في حركة النهضة التي كانت بالضبط حركة نيوكلاسيكية: عودة إلى الينابيع وتبسيط للشكل الأسلوبي. لقد كانت ظاهرة شكلية وشبه جمالية ككلّ النهضات. فأمام التثقيل الباروكي للتّعبير المكتوب والذي افتقد الصّلة بالعربية الصّميمة، وفي مواجهة المسافة الشاسعة التي قامت بين المُعاش والتعبير الجاذ فجمّدت هذا التعبير في التصنّع والتكلّف، انبثقت حركة النهضة بالذات. فكان لا بدّ من القفز فوق الماضي القريب، ماضي الزخرفة والاختلاط بالعامية والتفقير المعجمي، لاسترجاع الماضي الأبعد في صفائه كما لاستقبال مخزون صغير من المفاهيم الأوروبية وتكييف اللّغة مع استعمالات الحداثة، مع الحفاظ على بنيتها النحوية.

من هنا هذا الإحياء المعروف، المدروس والممجّد منذ قرن، والذي انطلق من سورية ليتطوّر في مصر وكان له على الأقلّ الفضل في إدخال اللّغة العربية بصورة مجدّدة في الحقل الاجتماعي، وبادىء ذي بدء بفضل الصّحافة. وإذا كان الأدب قد انتفع بلا ريب من ذلك الجهد، فإنّ النهضة كانت لغوية بالأساس وأكثر ممّا كانت أدبية. والواقع أنّه لا يمكن على نطاق عالمي مقارنة أي من أعمالها الكبرى مع إبداعات كبار الكتّاب الروس في القرن التاسع عشر؛ وقد لا تكون نتاجات النهضة مساوية لوعود النهضة، إذ أنّها سرعان ما صارت عرضةً لمحاكاة شديدة التأثر بنتاجات الغرب. فالأهمّ إذن هو استرجاع وإثراء اللّغة، أكثر من الإنتاج ذاته بالرّغم من الالتحام الجدلي بين اللّغة والتعبير المكتوب. فلا هذا بدون تلك ولا تلك بدون هذا.

وإذا كانت الممارسة الكتابية تثري وتدقّق اللّغة على الدّوام، فإنّ المنطلق يبقى تجديد اللّغة بالذات ومعاودة اكتشاف التراث المعجمي والأدبي، مع كلّ ما يفترضه ذلك من مسافةٍ وقرب، ومن قطيعة وتواصل. ففي آن واحد صار استعمال العربية فتحاً وتجديداً للأواصر. من هنا بروز القلق بعد قرن بقدر ما كان يتعمّق معنى الماضي ومعنى الحاضر.

لا بدّ من تعريف النهضة بأنّها حركة لغوية ـ أدبية تجلّت على نطاق واسع وفي الأعماق، هذا لرفع كلّ التباس. وبالتّالي لا بدّ على الإطلاق التفريق بينها وبين الحركة الإصلاحية الإسلامية، وبصفة أحرى بينها وبين مختلف أشكال القومية، مع الاعتراف بتأثيراتها الهائلة على أنماط الخطابات المقبلة، لكن على صعيد الشكل لا غير. يجب إذن حصر النهضة في مفهومها الدقيق وفي بُعْدها اللّغوي والتعبيري الأدبي. لكن من المستساغ، بعد هذا التمييز الأوّلي، أن يوسّع المفهوم وهذا ما يحصل غالباً، ليحوي ذاك العمل الشمولي للسيطرة على الذات في الحضارة العربية الإسلامية الحديثة، هنا ليس بمعنى الإحياء وإنّما بمعنى الوثبة العارمة. ومثل ذلك كمثل ما حصل في أوروبا القرن السادس عشر حيث النهضة كانت فنيّة وتعني الولادة الجديدة قبل كلّ حساب، لكنْ اعْتُبِرَ أنّها تزامنت مع الاكتشافات الكبرى والتوسعية الأوروبية والإصلاح الديني وانبثاق الدولة الترابية، فكان ذلك انطلاقاً عاماً لحضارة معيّنة. بهذا المعنى الواسع، قد يجد الالتباس في الحقل العربي ما يبرّره، لأنّ النّهضة في آخر المطاف إنّما كانت تعبيراً لانبثاق عامّ.

لقد كانت النهضة اللغوية والأدبية في معناها الدّقيق نتاجَ الاحتكاك بأوروبا الأولى. ففي مراحلها التكوينية الثلاث، لا تتزامن إلاّ المرحلة الأخيرة مع العصر الإمبريالي. وتكاثر رجال النهضة، إلاّ أنّ أبرزهم كان بطرس البستاني (المتوفّى سنة ١٨٨٣)، وناصيف وإبراهيم اليازجي، وإبراهيم الدّسوقي (م. سنة ١٨٨٣) وكان مترجماً ومصحّحاً وصحافياً في آن واحد، ومحمود سامي البارودي، وأديب إسحاق (م. سنة ١٨٨٥)، وإبراهيم المويلحي (م. سنة ١٩٠٦)، أي أنهم كانوا أُناساً من القرن التاسع عشر، معجميّين وشعراء وكتاباً ولم يكونوا من مصلحي المجتمع والدّين. كانوا مصلحين للغة والأسلوب وإلى حدّ قليل للأنواع الأدبية ونبشوا من القديم للتعبير عن الجديد. وإعادة استشكاف القديم كانت آنذاك تُعتبر تجديداً.

لئن وُجد في النهضة رجالٌ ملتزمون سياسياً، فإنّ أدب النهضة لم يلتزم إلاّ قليلاً، اللهم إلاّ في مغامرة ثقافية، كان فضلها الأساسي انتزاع اللغة العربية من عالم الفقهاء لقذفها بقوّة في عالم علماني يحتك بالحداثة كما في العالم الاجتماعي الأوسع. ومن هذه الزاوية، كانت النهضة موحِّدة بمعنى أنّها وحّدت المجال الناطق بالعربية فيما يتعدّى العاميّة ويتخطّى الجمود الحديث للتراث. وبالتالي، فلم تكن النهضة حركة مُقسّمة، مخصّصة، كما جرى الأمر في أوروبا الوسطى والشرقية حيث قامت على التطوّر التحتي للثقافات الشعبية، بل كانت نهضة كبرى قائمة على أكبر جامع مشترك لشعوب عديدة وهو اللغة العربية في صفائها القديم وقد أُلبست حلّة جديدة.

لقد جرى الحديث لتفسير النهضة اجتماعياً عن إرادة الانعتاق من الهيمنة العثمانية، وأُبرز دور مسيحيي الشام في أنبثاقها. وكان تماهي هؤلاء مع اللغة العربية المتأخّرُ زمنياً والمتحمّس يمثّل رغبة شديدة في التحرّر والاستقلال والبحث عن ذات ثقافية متسعة، على الرغم من الترابط الشديد الوضوح بين هذه اللغة والإسلام. وعلى كلّ، فالنتيجة الأهمّ تكمن في توحيد المنطقة العربية في الأعماق وليس في عملية الانفصال عن تركيا التي لم تكن مرغوبة بالفطرة ولا عند الكثرة. وهذا لم يكن حال أوروبا الوسطى والشرقية، الموزّعة بين عدّة أمم والقريبة من تيّارات أوروبا الغربيّة. وفيما كانت العروبة في ذلك العصر ظاهرة ثقافية لاواعية تقريباً وجامعة، كانت القومية في أوروبا الشرقيّة تكافح الأتراك أو أي شكل إمبريالي آخر، وتعمل من أجل التمايز والانفصال. هنا كانت القومية السياسية والثقافية تحرراً وتمايزاً وتفرداً. وفي

أوروبا هذه، كان ثمة مشروع للربط بين اليقظة الأدبية واليقظة القومية. من هنا إعادة خلق اللغات وتثبيت قواعدها، والجسر المقام مع كلّ الأشكال الإبداعية الشعبية (تقاليد، أغانٍ، فولكلور).

وبوثيقة ولادة حقيقية، قامت التشيكيّة والصَّرْبية والكرواتية الملتحمة بها وكذلك السلوفانية، على لهجات عامية شعبية مقابلة في حمّى مثال الوعي القومي لهذه الشعوب، وتحرّرت إلى حدّ كبير من هيمنة الألمانية. ومن هنا أتى المضمون القومي الصافي لتلك الآداب. أمّا في المنطقة العربية، فقد كانت تجري الأمور على منوال آخر. فباستثناء مسيحيي سورية وتماهيهم مع العربية وإحيائها والذي استُشعر بالتباس كأنّه مضاد للعثمانيين، وهو في الحقيقة أكثر عمقاً من هذا، نَحَتْ النهضة منحى إحياء العربية الفصحى وليس تطوير اللهجات الوطنية الضيّقة.

ما أردناه من هذه المقارنة هو التنبيه على أهمية النهضات الأدبية واللغوية كلّما نزع شعب أو مجموعة شعوب إلى تحديد ذاتها، إلى الانبثاق والتمرّد، أو إلى تأكيد حضورها في التاريخ. إلاّ أنّا هنا وهناك بعيدون عن مثال النهضة الأوروبية الجمالية التي كانت حصيلة لازدهار داخلي محض وأزمة نموّ عارم، إنّما ظَنت أنّها لن تأتي بالجديد إلاّ عن طريق القديم كما في كلّ النهضات.

إصلاح ديني أم حركات إصلاحية؟

إنّ «غرامشي» يضع هذه النهضة الأوروبية في مواجهة الإصلاح الديني اللوثيري. فالإصلاح كان شعبوياً، والنهضة أرستقراطية. وكان الأوّل قومياً ألمانيا، والنهضة كوسموبوليتية ـ إيطالية لكن تحت رقابة البابوية. وأخيراً كان الإصلاح جموحاً عن الثقافة وعقيماً جمالياً، فيما كانت النهضة تطرح نفسها كطفيلية رائعة وخصبة. وكان الإصلاح الديني قد زجّ بالشعب في حركة التاريخ، فيما استبعدت النهضة هذا الشعب. إنّ هذا التعارض، المحدّد بقوّة، يعود إلى «هيغل» وأبعد منه، وهو إذ ينطوي على بعض الحقيقة، فإنّه يخطىء في الكثير. فالإصلاح اللوثيري أثّر على تنمية الثقافة من خلال تطوير اللّغة الألمانية وإشاعة الثقافة الدينية والتأثير على فنّانين كبار من أمثال «غرونڤالد»؛ ومن جهة أخرى اعتمد أساساً على الأمراء وليس على الشعب. لكن بصفته حركة دينية كان مهيأً لأن يترسّخ في الأعماق في القرون المقبلة، وأن يلوّن المجتمع في الأعماق. وليس هذا شأن النهضة بالمعنى الدقيق التي كانت فنيّة وأدبية قبل كلّ حساب، إنّما كان لها معنى خصب في تطوير الحساسية

والنظرة إلى الطبيعة وإلى الإنسان.

وفي المفهوم الأوسع، الذي لا يوجد في القاموس الأوروبي، وإذا ما قُصد بذلك التحوّل الحضاري الأوروبي مع جملة ظواهر متزامنة ومن ذلك النهضة والإصلاح، فيبدو كذلك أنّ «غرامشي» بقي أسيراً للزاوية السياسية ـ الاجتماعية. على أنّ العرب ما زالوا يُسقطون على أنفسهم ما يرونه بخصوص الغرب، وهو أنّ النهضة هنا وهناك زخمٌ عام واندفاعةٌ ثقافية لا تتوقف عند البُعد الجمالي ولا عند البُعد اللّغوي.

ففي عالم الإسلام، حصل الشيء نفسه في القرن التاسع عشر، إذ وُجدت نهضة أدبية عربية بحتة ذات مضمون اجتماعي وحركات إصلاحية دينية بالغة التنوّع، وإرادة إصلاحية سياسية. وكانت نخبوية بادىء الأمر ثم أضحت شعبية أكثر فأكثر. ويسود أيضاً الشعور من وراء هذا التمييز بوجود تيار شمولي قوي يروي عالم الإسلام ويخضّه، وبإرادة تصحيحية عامّة؛ وهذا هو المعنى الواسع للإصلاح.

لا شكّ أن ما يجمع كلّ تلك المساعي منذ نصف قرن وأكثر قبل العام ١٩١٩، وما يميّزها عن نضالات التحرير ما بعد الحرب الكبرى وهي بمثابة الفيصل الأساسي، هو عمقها وبطؤها وتوجّهها الداخلي المحض للصراع مع الذات، حتّى وإنْ انطلقت من التأثير الخارجي.

ويلون أن يغيب عن أذهاننا الجانب التوحيدي للنهضة العامّة داخل الإسلام، فمن المهمّ أن نميّز بين الاتجاهات ونصنّفها، ليس على غرار «غرامشي» من زاوية المضمون الاجتماعي، بل من زاوية التفكير الثقافي، وأن نحدد دلالة كلّ حركة ومداها. فماذا كان الإصلاح؟ نحن نعلم أنّه لم يكن النهضة، لكننا نعرف أنّه كان يحمل نبرتها. فكان يستعمل تلك اللّغة البسيطة والواضحة، التي كانت النهضة قد بعثتها وصاغتها. وكان الإصلاح تالياً يتجه إلى القادة المقبلين للعمل الوطني التحريري.

وفي مصر، حيث ازدهرت النهضة السورية ـ اللبنانية، ستنتشر الدعوات الإصلاحية الأكثر اتساعاً: دعوات جمال الدّين الأفغاني ومحمّد عبده ورشيد رضا. وهذا لا يعني أنّه لم يحدث أي شيء في أقطار أخرى من العالم الإسلامي، في الهند وفي فارس، في الجزيرة العربية وفي السودان، بل على العكس تماماً. لكنّ الإصلاحات الداخلية للفكر الشيعي، والانطلاقة الوهابية، وانبثاق الأحمدية،

والحمّى المهدية، كلّها كانت إقليمية خصوصية على الرغم من أنها ـ أو لأنّها ـ أكثر هيكلةً. ففي الحالة الأولى، كان ثَمة دعوة دينية ودنيوية معاً لإصلاح كلّ الذات الإسلامية والمجتمع الإسلامي. وفي الثانية، يمكن رصد شيء مماثل للإصلاح اللوثيري والكالفيني ونوع من الانشقاق وحتّى إبداع إيجابية دينية لدى الوهابيين. ففي حالة وجدت حركة إصلاحية عامّة، وفي أخرى شبه إصلاح ديني مكتمل.

من جمال الدّين إلى رشيد رضا

لقد جسّد جمال الدّين الأفغاني الشمولية الإسلامية التي ما زالت حيّة والتي كانت، من اسطنبول إلى أَغْرَا، تطلق ارتعاشة وحدوية ما أن هبّت كلمة لتحمّس الوجدان الإسلامي. والحال أنّ جمال الدين كان يعيش ذلك الوجد، وكان طول حياته يرفعه إلى أعلى، لأنّه بدأ ينطفىء بلا شكّ.

لقد كان رجلاً من رجال ما قبل الاستعمار، ما قبل زمن هدر الكرامة، فارسياً من بلد عرف كيف يحافظ على معنى التواصل الثقافي الديني الإسلامي وعلى معنى قيادة علماء الدين. ولعلّه كان سنيّاً وشيعياً في آن، متجاوزاً لمحدودية الطوائف، وكان له تأثير كبير في فارس قبل أن يتّجه إلى العالم العثماني حيث سيكون تأثيره أوسع بالضرورة. وكان عصارة عصره، المطبوع بحضور الماضي وبتدخل القوى العظمى الرّخو والماكر على السواء، وبكثافة الاتصالات الإنسانية. لكنّه كان بالأساس مزاجاً قوياً.

إنّ عالم الإسلام الآسيوي، الذي انحدر منه جمال الدين، وفيه خطا خطواته الأولى، من سمرقند إلى دلهي مروراً بكَابُل (وليس كابول)، كان عُرضة لطمع مزدوج، طمع الانكليز وطمع الروس وكان يقع بين فكّي كمّاشتهم القاسيين. عام ١٨٥٧ : هزيمة الفرس أمام الإنكليز؛ وعام ١٨٥٧ أيضاً: انهيار السلطة المغولية الإسلامية في الهند؛ ١٨٦٤ ـ ١٨٧٣ : روسيا تبتلع تركستان الإسلامية، تلك التي كانت أسهمت في الماضي إسهاماً كبيراً في عظمة الإسلام الثقافية. إلاّ أن فارس ظلّت صامدة مع ذلك، على غرار تركيا فيما بعد. ففي عام ١٨٠٠ كانت لا تزال تعيش العصر الوسيط، وفي عام ١٩٠٠، أمكن القول إنّها تعيش في عصر تورغو Turgot. وفي عام ١٨٠٠، لم تكن طهران سوى مدينة صغيرة، وفي عام ١٨٨٩، شهدت مضاعفة عدد سكانها ثلاث مرات وصارت تملك ترامواياً وشوارع هندسية عريضة.

إن القطبين السياسيين الكبيرين للإسلام آنذاك، لم يكونا في غاية الجمود والانغلاق كما قيل وقد ظهر هناك إصلاحيون تحديثيون تشريعيون. ولكن إلى أيّ حد لم يكن مَلْكُوم وخير الدّين، بوعي أو بلا وعي، من الخونة الثقافيين، ولم يكن كلّ تحديث في سياق ذلك العصر عملية مال وارتداد وتواطؤ؟ يجب أن يكون كل هذا ماثلاً في الذهن حتى نفهم إرادة المقاومة لدى جمال الدين وحماسه الشديد للحفاظ على الطابع الإسلامي للعالم المسلم، من خلال عمله السياسي والثقافي والديني.

لقد كان رجلاً مسكوناً بشعور شديد بانحطاط حضارته، وبالتالي كان هو أيضاً مُستلَباً من قِبَلِ العالم الخارجي لإرادته تغيير الواقع. ولولا شغفه بالواقع وإصراره على الميل إلى العمل السياسي النشط والمستمرّ، لكان اعتزل في الصحراء ليشهد أمام الله عن حقيقة مُطْلَقِهِ. وبتعبير آخر، لكان اكتفى بإصلاح حقٍّ للإسلام، ديني محض.

ولم يحدث ذلك. بل على العكس اندمج جمال الدين في هيجان عالمه، بدلاً من الانطواء في العزلة الداخلية. لقد كانت حياته النشطة ملأى بالتحرّكات والاتصالات، تسطع منها «كاريزما» حقيقية. وحده يستحق صفة العبقري. وقد يبدو سطحياً ومن المدهش أن جرت تحرّكاته في سنّ النضج في الإطار العثماني وليس في عالمه الأصلي، وبالأخصّ في مصر الخديوي إسماعيل (١٨٦٣ ـ ١٨٧١) التي كانت في آن عثمانية، عربية ومصرية حقّاً ومنفتحة على أوروبا. وهذا البلد، خلافاً للبلدان الأخرى من المنطقة المعرّبة، كان يتمتّع باستقلالية كبيرة عن الباب العالي. وربّما كان في مستطاعه أن يحّل محل تركيا في قيادة الإسلام المتوسطي والعربي منذ عهد محمد علي لولا معارضة انكلترا. لكنّ مصر احتفظت من تلك الهالة المقموعة، ومن الاستقلالية المستعادة من العثمانيين، والتي يتهدّدها الآن الأوروبيون، بوعي متيقظ، ونصّبت نفسها كمتلقيّة لكل الأفكار وكلّ التيارات الثقافية. فصارت مصر هي مقرّ النهضة التي اجتذبتها أكثر مما أثارتها، فاحتضنت انبعاث العروبة الثقافية مثلما استقبلت تيار الإصلاحية الإسلامية. ونلمس هنا علامات عودة المنطقة العربية بقوة إلى أفق العالم الإسلامي العام بعد عصور من الإمّحاء السياسي والتهميش، وقبل أن تتعرّض مجدداً لهيمنة أخرى هي هيمنة الغرب التي كانت تدّعي الإصلاح الإداري والمالي.

لكنّ كلّ الرّجال المسلمين من ذوي القيمة في ذلك العصر كانوا بدورهم

يبحثون، من تونس إلى دلهي، عن صيغة ما للإصلاح. وهؤلاء الرجال ربما كانوا من رجال الدين، وربما كانوا من السياسيين أو المفكّرين المهتمّين بالجانب الأخلاقي - الاجتماعي للأمور. وكان تميّز جمال الدين الأفغاني أنّه ألّف بين هذه الاتجاهات المبحثية الثلاثة، وترك خَلَفاً فكرياً، ورقّى مفهوم الإصلاح إلى حدّ أنّه جعله أفق الفكر الإسلامي الذي لا يمكن تجاوزه، إلى أن حلّ محلّه في الخمسينات مفهوم الثورة.

على أنّ هذا المشروع الإصلاحي الشمولي لم يكن مشروع دين يريد لنفسه إصلاحاً، بل مشروع حضارة واسعة أو غاية مجموعة بشرية يوحّدها الدين وتؤسّس عليه سماتها الأساسية. ومع ذلك أو لهذا السبب، كان ينطلق عند الأفغاني وخَلَفه من البُعد الديني. وبذلك كان ذلك التيّار يتميّز بقوّة في صميم تيار الإصلاح الأوسع - المتحرّك دوماً - بقدر ما كانت تتعمّق العلمنة في الواقع، وبقدر ما كانت تتنوّع مطالب النُخب والجماهير.

وفيما كان جمال الدين يريد لنفسه في حياته أن يكون مصلحاً شمولياً، اجتماعياً ودينياً وسياسياً في الوقت نفسه أو تارة بعد أخرى، وبكلمةٍ ضمير حضارة مهدّدة، فإنّ مجال عمله لدى خَلَفه أو في مرآة المستقبل، كان يبدو وكأنّه منحصر في البُعد الإسلامي.

لقد كان جمال الدين، بحكم توجّهه، رجل الفكر المتّسع، الممتدّ، لا رجل ..كر الثاقب، المتمركز بشدّة حول نقطة دقيقة، واضحة. من هنا الطابع الالتباسي للإصلاح، وإمكان قياس جانب فشله واستحالة قياس مداه ومضمونه.

لكنّ هذا الإصلاح، إذ غدا الإصلاحَ بامتياز وبإيحاءٍ من جمال الدّين، قذف في الوجدان الإسلامي جملة موضوعاتٍ لم تتجسّد في الواقع المؤسّسي، وإنّما غذّت الصورة الذهنية للإسلام عن ذاته وزوّدته بمعالم حاسمة لتحديد موقعه. فمن وراء التوحيدية المتيافيزيقية، هذا الشعور المستعاد والمصقول بالتعالي الإلهي والذي كان يشكّل الأرضية المشتركة بين كل الإصلاحات الإسلامية، ومن ضمنها الوهابية، كان في فكر الأفغاني إحساس عميق بسعادة الإنسان عموماً. فكان ذلك الفكر يطرح الكمالَ الإنساني أفقاً أخيراً لكلّ تقدّم.

وهذا ما سمح لجمال الدين أن لا يُعرض عن العالم، وأن يتقبّل فكرة الحضارة ويُكسبها مضموناً أخلاقياً، بمعنى الإنسانوية وليس بمعنى المثالية

المطلقة. فهو لا يقرّ الحضارة الغربية لأنها ارتدّت عن الروحانية الدينية التي تقود وحدها إلى التقدّم الحقيقي، المُرادف للكمال. وبالتالي، فقد استبعد دعوة المسلمين إلى التتلمذ لأوروبا بتقبّل الوضعيّة العقلانية، بل هو دعاهم إلى الرجوع إلى إسلامهم الذي انصرفوا عنه. فإذا كان الشرّ يكمن في تراجع الدين، أو في وهن الشعور الديني، فالعلاج يكون في المزيد من التوجّه إلى الدين، الذي لا يتعارض مع الحضارة ابداً، بل يُنيطها بغائيةٍ عُليا، في هذه الدنيا وفي الآخرة، بواسطة الله والإنسان معاً.

إنّ هذا الموقف على غاية من الأهمية، على الرغم من كونه غير جديد تماماً. ففي لحظةٍ كان فيها الإسلام، كحضارة إنسانية قُذف بها في خضمّ التاريخ، يتساءل حول الإبقاء على مبدأ وجوده أو التخلّي عنه، يأتي جمال الدّين ليحسم الأمر بكل وضوح في اتجاه الإبقاء على الإسلام، بل فوق ذلك ليطرح الإسلام كقاعدة لكل نهوض. ولا ريب في أنّ هذه الفكرة كانت تحظى بإجماع المصلحين السابقين، من سياسيين ودنيويين، ولكنّها جاءت تعزّز ذلك الإجماع، وتوضّحه، وتجتذبه أكثر نحو القطب الديني.

وكان أن أنيطت بعهدة محمد عبده، المصري والعربي المحض، مهمة القيام بتعميق هذه الفكرة ونشرها وبإعطائها كلّ صداها ورجعها، لكنّه تخلّى عن مشروع الجماعة الإسلامية العزيز على قلب الأفغاني والذي كان يمثّل البُعد السياسي العملي لفكره وعمله. والذي حصل هو أنّ الإصلاح راح يبتعد عن السياسة في العهد الاستعماري إلى أن صار يمثّل نوعاً من القعود وحتى التعامل مع المُسْتَعْمِر، وصار يعني في بعض الحالات تهرّباً من العمل المباشر.

لقد استرجع محمد عبده التأكيد مجدّداً على التوحيدية، جاعلاً منها سلاحاً قوياً في مقاومة الطبيعية الصوفيّة الطُرقية. في هذه النقطة الجوهرية يكمن الإسهام الحاسم للإصلاحية الدينية ـ الفكرية: تطهير الإسلام، العودة إلى الماضي المبكّر النّقي، التحرّر من تراكمات العصور الأخيرة، رفض الوساطات لكن دون الذهاب إلى حدّ الغلوّ الوهّابي.

من الواضح أنّ هذا الموقف المُسترجع للإسلام الصافي القديم هو موقف لاتاريخي، لأنّ الإسلام تطوّر بفعل حركته الذاتية في الصوفية الفكرية بادىء الأمر، ومن ثمّ تشعبت هذه الصوفية، تحت تأثير قوىً داخلية وخارجية معاً، في شبكة

واسعة من الطُرق التي اجتذبت إليها جماهير أوسع فأوسع، إلى أن بلغت حلقة العلماء. وبالتالي لا يُمكننا الإنكار أنّ الأمر هنا يتعلّق بإسلام حقيقي، وبإسلام بمعنى تاريخي معيّن، غنّي وكثيف، ملوّن وعميق. لكنّ تاريخاً آخر ضغط بكلّ قواه على تصوّرات محمد عبده وغيره في سبيل محو الفاصل الصوفي للإسلام المعقّد المتأخّر، ليمدّ اليد إلى الإسلام المبكّر، الحنيف والمطهّر. وذلك لأنّ هذا التاريخ كان يتطلب عقلنة المعطى الديني ورفعه إلى مرتبة المثالية.

وممّا له دلالة أن يشهر الشيخ في وجه العقلانية الوضعية الغربية، ولتسويغ الإسلام ككلّ، سلاحَ الوجدان، سلاحَ الوجود وعجز العقل عن بلوغ الحقيقة، وفوق ذلك، جرّد الإسلام من تصوّفه وزهديته وتخلّيه عن العالم ولاعقلانيته. فهل هذه لعبة مزدوجة للوعي؟ أمْ أنها لعبة مرايا يوجّه فيها الآخر كلّ الحركات، كما ارتأى ذلك عبد الله العروي الذي أوضح فيما بعد عمق تفكير محمد عبده؟ من المؤكد أنّ مسيرة عبده تحمل، بحكم حماسها التوفيقي، عناصر غير مقنعة. لكنّ المعارضة لم تأتِ من جانب العقلانيين والتحديثيين بل وجد فكر عبده بينهم عدداً من الأتباع. لقد عُورض فكره وشتى مداخلاته وأعماله البارزة بممانعة شديدة من قِبَلِ هيئة العلماء ومؤسسة الأزهر وصارت عقلانيته الحصيفة بدعةً مربكة وجرى تصوّرها كأنها حداثة مقنّعة.

هل كان هذا الرجل وأستاذه يريدان إنقاذ الإسلام أم إضاعته؟ هذا السؤال يُطرح اليوم بإلحاح أقلّ، لأنّ آخرين ذهبوا إلى أبعد من ذلك. فبمرور الزمن صارا مُسلمَيْن أكثر، وأقلّ فقط مذ ظهر حسن البنّا، والخميني فيما بعد. من المؤكّد أنّ ذلك العصر لم يكن وقت التصلّب التقليدي مثل اليوم، بل كان زمن التوفيقية والعقلانية التصالحية التي يصعب سبرُ مدلولها العميق. فمحمد عبده لم يؤثّر أبداً على الإسلام السنّي الرّسمي، الذي كان ينبغي أخذه أو تركه كما هو والذي تعرّض لتآكل الزمن أكثر ممّا تعرّض لتأثير أي فكر. لكنّ محمد عبده استطاع الإسهام مع الأفغاني في تجنيب كلّ القادة القادمين ـ ما عدا أتاتورك ـ إحداث قطيعة شاملة مع الإسلام في مجهودهم التجديدي، النهضوي أو التحريري. كما استطاع الإسهام في وضع كلّ عمل في أفق العظمة الإصلاحية. ولمَ يُمجَّد اليوم؟ ربّما لأنّه بدا في الفوضى المبتذَلة للإسلام المستعمَر وكأنّه يقدح نار الفكر ويمتلك رؤيا عن التاريخ والدين، وهي رؤيا تمّ تجاوزها سواء في ميدان العقلنة أو في ميدان المقاومة الدينية الأكثر ضراوة.

إنّ خَلَف عبده شديد التنوّع، فهو خَلَفٌ يجمع التحديثيين والسلفيين. لكنّ حصل أنّ زعيم التيار السلفي رشيد رضا أعلن انتماءه عن وعي إلى تيار محمد عبده وجمع في كتاب واحد كتابات الأستاذ الإمام. الواقع أن رشيد رضا (١٨٦٥ ـ ١٩٣٥) عاش في مجتمع أكثر علمنة وتنوّعاً، فراح يشدّد على الإرث الإسلامي المحض لعبده. وأذاع أفكاره عبر المنار، وأظهر «السلفي» في صورة المثقّف الإسلامي الملتزم بمسار الحياة السياسية والاجتماعية، المعادي للممارسات الطُرقية الشعبية، القاطع جذرياً مع طبقة العلماء، والممثّل أخيراً لبورجوازية مدينيّة صغيرة بعيدة عن الأوساط السائدة.

فما كان مع عبده دعوةً فكرية لا تزال قريبة من الدوائر الحاكمة، صار تياراً ذا جمهور أوسع. وما كان دعوةً غامضة وشمولية إلى نهوض قوامه في آن التطهير العقلاني للدين ـ بدون تأثير في العقيدة ـ وقبولٍ لأوروبا، صار شبكة إسلاموية غنية جدّاً تؤوّل من خلالها السياسة والثقافة ومجمل قضايا العالم الحديث. إلى ذلك ينبغي أن ينضاف استبطان رشيد رضا للتأثير الوهّابي. من هنا حزم عقائدي ونضالية أكثر حيوية. وبالمقابل، هناك عود إلى فكرة الجماعة الإسلامية التي نادى بها الأفغاني، وأخفاها عبده وهو القعودي القريب من الإنكليز والمبهور بأوروبا على غرار كلّ مصلحي ما قبل الإستعمار. على أنّ رشيد رضا لم ينجُ هو أيضاً من التقرّب من الإنكليز.

يستحيل أن نختصر في بعض كلمات عمل رشيد رضا، الطويل النفس، إلاّ أنّ النبرة تشتدّ عنده والرؤية تتّسع، دون أن يقطع مع حذر التيار الإصلاحي. وبصفة خاصّة استبعد رشيد رضا كلّ عمل مباشر سواء باتجاه السلطات (على منوال الأفغاني)، أو باتجاه جماهير المدن كما سيحصل مع الإخوان المسلمين. إلاّ أنّ السياسة شديدة الحضور لديه من خلال فكرة الوحدة الإسلامية التي يجب أن تجسّدها دولةٌ، ومن خلال تصوّر المصلح ـ زعيم الشعب، من خلال المناداة بالسيادة الشعبية وإحياء الشورى، وأخيراً من خلال تقييم حياة الجمعيات.

وقد اهتمّ رشيد رضا بصفة خاصّة بمشكلة الخلافة واعتبر أنّ إلغاءها أمر عظيم. وفيما كانت فكرة الوحدة الإسلامية «فكرة جنونية» في نظر عبده، كانت المنار ترجّع صداها في مطلع القرن بأقلام هجومية من لدن الشيخ البكري ووجدي. لقد تراجعت فكرة الوحدة الإسلامية فيما بين الحربين، وبعد إلغاء الخلافة (عام ١٩٢٤)

تحوّلت إلى عروبة مصبوغة بالإسلام. وما بقي منها في الوعي الغامض للإسلام العربي، الذي غدا من جديد الإسلام المركزي حقّاً، كان إعادة اكتشاف التضامن العميق للأمة. وما انبثّ حقّاً انطلاقاً من مدوّنة الأفكار السلفية هو صيغة إسلامية صميمة في النظرة إلى العالم ورباط ديني وسياسي وثيق، وتوطيد الإسلام ككلّية قابلة للبقاء، وليس عودة دينية خالصة إلى ممارسة مجرّدة من زخرفة الدّنيا.

وقد جرى التخفيف من حدّة التسييس في المدوّنة السلفية بفعل الأولوية التي أُعطيت للمشروع الثقافي والتربوي بالنسبة لكلّ عمل مباشر، وكذلك لجدلية الحضارات بالنسبة لأية جدلية بين المُسيطِر والمُسيطَر عليه.

بذلك بقيت السلفية مذهباً فكرياً لا يستطيع تغطية الكلّ الاجتماعي، وبذلك خلّفت وراءها مساحة واسعة قابلة للتغطية. وهذا ما ستقوم به كلّ أشكال النضالية العَجولة: القوميات المُناضلة، وحركة الإخوان المسلمين.

إصلاحات في أطراف الإسلام

إنّ الخطّ الممتدّ من الأفغاني إلى رشيد رضا كان يحتلّ موقعاً مركزياً من حيث مساره ومن حيث تموضعه. لقد كان مشروعاً حضارياً في منطقة احتكاك كبير. ولكن في الأطراف، كان هناك تجديد للفكر الشيعي ونضالات دفاعية عبر المهدية والسنوسية وإصلاح جذري عبر الوهّابية.

إنّ الوهابية كمذهب سبقت كلّ الحركات الإصلاحية الأخرى في الإسلام الحديث، وأثّرت عليها فوق ذلك. زدْ على ذلك أنّها الإصلاح الديني الوحيد من الطراز القديم، غير المتأثر بالعلاقة مع العالم الخارجي، إذ أنّه يستمدّ أصله من اندفاعة داخلية للإسلام.

بماذا كان يبشّر محمّد بن عبد الوهّاب (١٧٠٣ ـ ١٧٩١)؟ كان يبشّر بتوحيدية متشدّدة جدّاً تستبعد الأولياء والطُرقية الصوفية، بل تذهب إلى حدّ استبعاد زيارة قبر النبي وتبجيله وكذلك الصحابة وآل النبي. إنّ الوهّابية تستعيد القرآنية الحنبلية التي تطرد الإنسان من الحقل الديني وتؤكد على استقلالية مطلقة للإنسان تجاه الإنسان. الله وحده موجود وذو قيمة قدسية. لكنّ ابن حنبل كان من أكثر المعتمدين على الحديث في بناء الشريعة، وكتب رسالة مهمّة في الصحابة وفضلهم ولم يكن يأبه بالتصوّف. إنّما بعد قرون عندما قوي عود مذهبه، تصدّى لذلك ابن تيمية في إطار سنّية متشدّدة انحدر منها ابن عبد الوهّاب.

وإنّه لمن المدهش أن أرادت الوهّابية لنفسها أن تكون الحدّ الأقصى للحنبلية حتى وصلت إلى حافة الهرطقة بمغالاتها في رفض الوساطة وفي النزعة الطهرية! فمنذ القرن الثاني للهجرة جسّدت الحنبلية الوجه الاعتراضي والجهادي للإسلام. ولربّما كانت القوّة الوحيدة الرافضة للبدع والهرطقات، المقاومة الوحيدة لانحلال الإسلام في شتّى الغوايات التي كانت تطرأ عليه. فكانت قوة اهتياج وقوة بقاء في آن. فالحنبلية البغدادية نصّبت نفسها كالنواة الصلبة للسنّة بالمعنى التيولوجي ـ السياسي. ومثلما تجلّى ابن حنبل كالمقاوم الأكبر للاعتزال، تجلّت الحنبلية فيما بعد بوصفها القوّة الجدّية الوحيدة في مواجهة الشيعة.

وفيما كانت المذاهب السنّية الأخرى، من مالكية وشافعية ومذهب أهل العراق، ينحصر عملها في النطاق الشرعي والفكري، كانت الحنبلية تُنْزل جحافلها إلى الشارع. وبينما كانت المذاهب الأخرى لا تملك تِيُولُوجيا وكان عليها انتظار الأشعرية التوفيقية لتتزوّد بعلم كلام، كانت الحنبلية تجسّد المعنى الأعمق للسنّة المؤكّدة إيجابياً والمعاد تأكيدها باستمرار. وفي هذا السياق يحقّ لنا التساؤل عما إذا كان ينبغي إرجاع الجهادية الإسلامية إلى الخوارج أولاً وإلى الحنبلية ثانياً. وهكذا في قلب الحنبلية ارتفعت الوجوه الكبرى للمقاومين في سبيل العقيدة، من ابن حنبل ذاته، إلى ابن تيمية (١٢٦٣ ـ ١٣٣٧) إلى محمد بن عبد الوهّاب.

لكي نفهم إمكانية ظهور شخصية مصلح ديني أصيل وقويّ مثل ابن عبد الوهّاب، في صحراء ثقافية مثل الجزيرة العربية في القرن الثامن عشر، لا يكفي اللجوء إلى فكرة الحدّة البدوية في مواجهة إسلام عقّده العجم، من فرس وأتراك، بل يجب أن يكون ماثلاً في أذهاننا أنّ الإسلام كلّه شَعُر باستمرار أنّه معني بالمسائل المتعلقة بالعقيدة، وأنّه كان يعي نفسه كإحدى كُبرى التقاليد الدينية والثقافية للإنسانية. وذلك لأنّه بزغ في ضمير الشرق في آخر ما سُمّي بـ«عصره المحوري»، تنزيلٌ بليغ وناجح، مكتوب في كتاب مقدّس ومؤسّس لدين يتجاوز الأديان الأخرى ويحويها. ثم شهد هذا الدين التقلبات الملازمة لبناء امبراطورية ولبناء حضارة. من هنا ازدهار الجدل في الفترة الكلاسيكية والذي لم ينطفىء فيما بعد وانتشارُه في أربعة اتجاهات كبرى: صياغة صرح تطبيقي في الفقه والحديث وهو عنصر موحِّد، البحث الممتلىء هوىً عن خط عقدي من خلال الفرق وهو عنصر انقسامي، ثم التيار الفلسفي فالتيار الصوفي.

من دون هذه الخلفية لا يمكن فهم انبثاق الوهّابية. ولكنّها مع ذلك كانت تمثّل انبعاثاً لأنّ التيار السنّي كان يشهد تراخياً إنْ لم نقلْ وقفاً للطموح التأسيسي الذي يتعدّى مجرّد الاجتهاد، وكان هناك ما يشبه القطع في الخط الكلاسيكي للتوليف بين الموجدة الدينية والولع النظري.

إلاّ أنّ هذه الحال لم تكن حال الشيعة، أو بصفة عامة لم تكن حال المجال الإيراني. فهنا كان التواصل في المشروع الثقافي الكبير للإسلام موجوداً وكان يتسم بالتعمّق أكثر ممّا يتسم بالخصوصية الشيعية التي طالما جرى التشديد عليها. وهذا التواصل يُدهشنا بطابعه الداخلي، المتّصل بتراث الإسلام الفلسفي، الرابط بين المشروع الشيعي والمشروع الصوفي لكنّها صوفية معقلنة إلى آخر درجة. فمن حيدر آملي (القرن السادس عشر)، المفكّر الممتاز في التوحيد الوجودي، إلى الشيخ أحمد الأحسائي (القرن التاسع عشر)، مروراً بمير داماد وبذاك العقل الكبير جدّاً المَوْلَى صدرا الشيرازي، وكلاهما معاصران لـ «ديكارت»، ظلّ التيار متّصلاً ومتجدّداً. إنّها ظاهرة فريدة في الإسلام. ولقد كانت هذه الفترة المفصلية أكثر انجذاباً نحو تراث الماضي المجيد من الانجذاب نحو التشيّع المنبني والمتمأسس الذي بدأ يتوطّد في ظلّ الصفويين. وهكذا يمكن البحث في الإلهام الأوّلي لجمال الدين الأفغاني، وإلى حدّ كبير في تجدّد تأثير الفكر الشيعي بين القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، من خلال ذلك المرجل الروحي الحيوي، وبالأخصّ في التوحيدية الباطنية. إلاّ أنّ التشيّع المتأخر تطوّر في اتجاه ظاهري أكثر منه باطني، وفعّال أكثر منه تأمّلي. واتّجه الخطّ الجديد المتمثّل في المضي نحو التنظيم المستقلّ، نحو السياسي والعقلاني. فأخلى مسار العمق الصوفي المكانَ لشيء آخر، لكنّه كان يمهّد له السبيل من خلال طرحه وعي التواصل، أي ثقة مطلقة بدائرته الداخلية الذاتية.

في عهد القجر، بلغ ازدراءُ السلطة ذروته في الوعي الدّيني الشيعي الذي كان يمدّ يده إلى تشيّع الكوفة القديم. إنّ التطلع إلى العدل، المتجسّد في انتظار المهدي، ومقت الطغيان، وتحريك الانفعالات الشعبية من خلال «التعزيات» العاشورائية، كلّ هذا كان يتطوّر بقوّة في القرن التاسع عشر. وبالمقابل، كانت تتطوّر البنى العملية للتشيّع. فكان التقليد يعني الخضوع الفردي لقيادة مجتهد واع. هنا الكلمة ـ المفتاح ليست كلمة إصلاح، بل تقليد. والاجتهاد كذلك يتجاوز المعنى الكلاسيكي لاستعمال الرأي العادي ليطرح نفسه مرشداً ومصدراً للتّقليد. ومرجع التقليد، عندما

يُوجد، يغدو الملاذ الروحي الأرفع للأمّة. بيد أنّ مأسسة كهذه قد تعني، فضلاً عن الجانب العملي السياسي للتأثير على الجماهير، تَحَجُّراً للدّفع الذي يقود الباحثين عن الحقيقة من شكيلة مير داماد أو صَدْرا الشيرازي. في الواقع، لا تقوم المأسسة بدون تعليم مدرسي للجمهور العريض؛ من هنا مأسسة تقليدية بأسوأ معنى الكلمة. وهنا نصل إلى تغلغل الحداثة في التشيّع: لأنّنا نَشهد حقاً نهضةً، إصلاحاً، عقلنةً، انغماساً في العصر. إنّها نهضة فكرية تلك التي حدثت في النجف وكربلاء بفضل البهبهاني (١٧٠٥ ـ ١٨٠٣) عن طريق الرجوع إلى المصادر، وإدخال المنظور الفكري في مواجهة الآلية التقليدية، أي الأصولية ضدّ الإخبارية. وهو خيار يبلغ ذروته مع محمّد كاظم الخراساني ومع التأكيد على الطّموح الدستوري، لأنّ دستور ١٩٠٦ قد انتزعه أساساً علماء الشيعة. وما معنى كلّ ذلك سوى أنّ ريح الإصلاح قد هبّت فكرياً وسياسياً، لكنْ على أساس تواصل محفوظ؟

ثورات وثورة في الإسلام المعاصر

عندما بلغت شائعة مبادىء ويلسون الكبرى، عام ١٩١٩، العالم الإسلامي، أخذ هذا العالم في التحرّك. وكان لا بدّ لهذا الأمل من تحريكه، فمدّت شعوب الإسلام يدها للكرم الغربي طالبةً منه احترام قيَمِه الذاتية المعلنة. ولكن إذا كان هذا يعني أنّ العالم الإسلامي سيتفكّك حسب مبدأ القوميات، فإنّ مطالبه ستتخذ في الوقت نفسه وجاهة جديدة. فالعالم الإسلامي لم يعد حضارة تُناضل من أجل البقاء، ولم يعد ثقافة كانت منذ أمدٍ قصير واعية بتفوّقها الحقيقي أو الوهمي، بل تحوّل إلى شتات من البلدان العادية المسجونة في مشدّ الهيمنة. وعن هذا نتجت الحركات الوطنية المنفصلة التي أعلنت نهاية الإسلام كإمبراطورية وكحضارة، ولكن ليس كدين خالص.

في غضون نصف قرن تقريباً، تحرّك «العالم الإسلامي» ملبّياً نداء القوميات؛ والحال أنّه لم يعد عالماً إلاّ في نظر الأوروبيين على أنّه بقي مع ذلك عالماً بنسبة معيّنة. ففي مصر اندلعت ثورة ١٩١٩، التي قادها الوفد، وأطلقت حركة ضخمة ستتجاوز مصر. وراحت في كلّ مكان تقريباً تنبني حركات قومية مطلبية مناهضة لأوروبا.

وفي تركيا، البلد الممزّق بوصفٍ خاصّ لأنّه أوروبي جغرافياً ومسلم ثقافياً، راح الصراع يرتدي رداءً خاصاً جدّاً، رداء قومية حديثة مناهضة لأوروبا ولكنها

مناهضة للإسلام أيضاً. لقد أراد أتاتورك أن يقاوم أوروبا عسكرياً لكي يحدث على الفور طفرة حضارية مؤيدة لأوروبا ومشحونة بوضعية محسوسة، فكرة العرقية الطورانية في الأوّل ثمّ القومية التركية كدولة ـ أمّة. وكان القصد في آنٍ قهر أوروبا وتقليدها، والتخلّي عن الماضي الإسلامي. والجدلية التي حصلت أنّ مصطفى كمال بنى مجده في الوعي الجماعي على التغلّب على الأوروبيين الذين أرادوا تقطيع تركيا إرباً إرباً ثم شاء أن يوظّف هذا المجد ـ الذي يدخل في مخيال الجهاد ـ في سبيل محو الإسلام، وهو في حدّ ذاته أمر عظيم. والجدلية منقوصة من عدّة أوجه، من ذلك أنّ الأتراك استبطنوا الإسلام تماماً، فلم يكن هذا الدين يُزاحم من طرف دين آخر كالبوذية في الصين وفي اليابان، بل كان الدين الأوحد والوطني المنغرس في الأعماق. وإنْ كان الأمر يتعلّق بخيار لا بين دين ودين ولكن بين الدين والعلمانية، فلم يجرِ هنا نقاش فكري طويل مثلما جرى في أوروبا القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، ولا حركة إصلاحية جدّية مثلما حدث في اليابان. وهكذا شهدت الثورة الكمالية تعثرات وارتدادات في مسارها.

إنّ الأوروبيين أصرّوا، لزمن طويل، على أن يروا في الكمالية السبيل الممكن الوحيد للإسلام في المستقبل، لإسلام لم يحبّوه أبداً. لكنّ المثال الكمالي لم يُحتذَ في العالم الإسلامي لأنّه من غير الممكن قتل ثقافة ذات ماضٍ مجيد بفعل إرادي، وأكثر من ذلك الدين ذاته للحصول فقط على مستقبل متكيّف مع معطيات زمنية ما لن تصبح أبداً مطلقاً. وهذه أمور تشعر بها الشعوب غريزياً. مع ذلك، استطاعت الكمالية أن تقدّم نفسها كنموذج بسبب نجاحها المباشر والسريع في رفض الهيمنة الغربية، ولأنها كانت فعلاً تفتح حقل الممكن في مواجهة ماضٍ ثقيل ضاغط، وبكلمةٍ لأنّها تقدّم بكلّ فجاجة غربنةً فورية وهادئة.

كان التحديث الوحشي في إيران البهلويين وليد تلك الغربنة. لكن الإجماع في العالم الإسلامي، كائناً ما كان انفجاره، كان يسير في اتجاه إمّا الحفاظ على الماضي أو إيجاد توليفة جديدة ينبغي البحث عنها أو تحديدها. ولقد ظلت الكمالية البحتة، شأنها شأن الماركسية، اتجاهاً أقلياً وغير فاعل على المستوى الأوسع؛ وعلى منوال الماركسية، كانت تتسرّب إلى التركيبات القومية. ولقد تحوّلت هذه بعد الخمسينات وبعد الاستيلاء على مقاليد الحكم، إلى حركة إعادة البناء مستوعبةً لقرنٍ من التاريخ بكامله: أي أنها كانت تهضم قليلاً أو كثيراً منجزات الاستعمار ومكاسب الحركة

الإصلاحية، التغريب المادي والثقافي وكذلك النهضة. وهكذا أوجدت القوميات توفيقية ضخمة ومعوجّة في آنٍ.

وراحت العصرنة والاغتراب الإيديولوجي والتحديث تتنافس دوماً أو تقترن في كل قومية وتتزاوج دائماً مع التساؤل عن حصة الماضي التي يتبغي الحفاظ عليها أو تصفيتها. إنّه بحث دؤوب عن التجاوز لا يقبل القياس مع فترات التحوّل التي لا تُحصى في الماضي، لأنّه ينضاف إليها وَعْيُ الذات وهذا الاستذكار للزمن، اللذان يشكّلان، بلا ريب، الإسهام الثقافي الأساسي للحداثة.

إنّ كلّ تحرّر وطني أراد أن يكون قطيعة، تجدّداً وتواصلاً، وتالياً ثورة. وتكاثرت «الثورات». ولأنّها أدّعت تركيب كل شيء في حينٍ قصيرٍ من الدهر، فقد اكتسبت كثافة الجدّية، فيما يتعدّى لعبة محاكاة الآخر، واكتسبت وجاهةً: اشتراكية، أي توسيع القواعد الاجتماعية للدولة؛ جمهورية، أي إيجاد انتخابية معيّنة بالرّغم من الانحرافات؛ ديمقراطية، أي دعوة للشعب، ورغم كل تزوير، تبجيل لمفهوم من الحداثة ولو في الظاهر. لكلّ هذا معنى، إذا ما أضيف إليه بالخصوص كلّ الأفق الحضاري.

لقد طرد الساسةُ والاقتصاديون وعلماء الإجتماع، في الستينات والسبعينات، الإسلامَ من ساحة النقاش في قلب العالم الإسلامي الذي صار جزءاً من العالم الثالث، محبوساً في مفهوم جيوسياسي. وراحوا جميعهم يمجّدون مفهومَ الثورة، لكنّ بعضهم كان ينيطه بمضمون وجداني وعاطفي، قائم على كفاحات التحرير أو النضال ضدّ الإمبريالية. والآخرون، ممثلو الفكر الخبير والمهتمّون بالمشاريع المستقبلية، ربّما كانوا ميّالين إلى تصوّر الثورة كفتح من فتوحات الحداثة. وكانوا يطرحون إما الإيديولوجيا الماركسية أفقاً لثورة عالمية منشودة ومحتومة، وإمّا أنهم كانوا يركّزون على ايديولوجيا التغيير وهي أمريكية، وعندئذٍ تكون الثورة نقيضاً للتأخّر وخروجاً منه.

لكنّ الثورة الإيرانية استعادت المفهوم التقليدي للثورة ووضعته على المحك من جديد: فهي دراما، مسرحية، وعنف محاطة كلها بسماء الأفكار. بُطء في الإعداد، تفجير متسلسل، إطلاق للطاقات الشعبية، تحطيم للنظام القديم، بحث فوضوي عن نظام جديد، دم ورعب: هكذا تستعيد الثورة الإيرانية السيناريو الفرنسي والسيناريو الروسي. وهي بعد ذلك تمتلك إيديولوجيا قوية بفضل الإسلام. وحيث

إنها جرت في بلد واحد، فهي إيرانية إذن، لكنّ هذه الثورة خليقة بالتصدير أو على الأقلّ بتعديل المشهد السياسي ـ الإيديولوجي في العالم الإسلامي.

ما مصدر طابعها المربك للمشاهِد غير المطّلع؟ إنّه صادر عن كونها رفعت راية الدين، وشوّشت إنْ لم نقل فكّكت معادلة «الثورة = التقدّم = التحرّر من الضغط الديني». ومع ذلك، ألم يُعلن «غرامشي»، بعد «توكفيل»، أنّ كل ثورة دينيةٌ وخصوصاً الثورة الفرنسية؟ ألم يقولا إنّ هذه الثورة حمّالة للمبادىء المسيحية ومنتمية إلى العالم التاريخي المسيحي، وإنّها لم تؤكّد جديدها إلاّ ببراكسيس القوّة والصراع، فاَعتُبرت من جرّاء ذلك ثورة سياسية.

إلاّ أنّ الأمر لا يتعلّق في حالة إيران بتحويل مبادىء إسلامية إلى مبادىء ثورية، بل يتعلّق برجوع صريح إلى الإسلام ولو اتّخذت هذه الثورة شكلاً سياسياً. ويثير كلّ هذا ثلاثة مستويات تساؤلية: مستوى عالمي، مستوى إسلامي، ومستوى إيراني خاصّ.

فلئن كانت رسالة الثورة الفرنسية والثورة الروسية قد تحنّطت في تقليد، ولئن كانت الديمقراطية والوضعية والمساواتية، باختصار الثقافة السياسية الحديثة، قد انحطت إلى ممارسات يومية مبتذلة، فماذا يُمكن أن يُسمّى ثورياً سوى أفقٍ غير مكتشَف؟

إنّ الديني المطرود يسترجع قوّته لأنّه غدا نداء أمل جنوني. ذلك أنّ القلق المعاصر موجود دون ريب، ولقد شدّد كلّ نقّاد الحداثة على وجهها التضليلي، وعلى الحنين إلى الدّيمومة، وإرهاق البشر نفسياً من جرّاء العلم والتكنولوجيا. وفي كلّ مكان يسود شعور بعودة الروح والتطلّع إلى الروحي في عالم فقد سحريته: روحانية كاليفورنيا لدى الشباب تبحث عن الذات في خضوع الأنا المشؤوم للشخصية الواسعة وفي الحماسة للسكونية؛ ونهضة الأورثوذكسية الروسية تجعل «سولجينتسين» يمدّ يده إلى «أڤاكوم»؛ والبحث عن الهوية جارٍ في إفريقيا وآسيا وأمريكا اللاتينية. ويدخل الإسلام في هذا البحث، على الصعيد العالمي، وخارج المنطقة الإسلامية، بوصفه ديناً خالصاً وبالنسبة للأفراد، لا عن طريق الثورة الإسلامية التي اختارت لنفسها مظهر الثورة الكلاسيكية الأوروبية، حيث يقترن الدين بالسياسة وباهتياج الناس والمجتمعات وبالعنف الكبير.

وفي المستوى الثاني، مستوى العالم الإسلامي، يتّخذ التساؤل صدى كبيراً. فالثورة الإسلامية تجدّد الصلة، فيما وراء فاصل القوميات التحديثية، مع الإسلام ذاته

كمحرّك أساسي لمجتمعاته، وتكتشف من جديد الاستمرارية. هل هي إعادة تأكيد أم استرجاع، أم انبثاق؟ أم هي تواصل في الحضور والمطالبة لطالما جرى تغييبها بإفراط شديد؟ هل الثورة الإيرانية هي ثورة العالم الإسلامي التي يؤكّد من خلالها عودته إلى التاريخ الحديث؟ وباختصار، هل هي تتويج للعمل الطويل الذي قام به المصلحون من كل حدب وصوب؟ فبقدر ما حطّت على جهاز بالغ الحداثة، أدخلت فيه جدلية شديدة وكانت العودة تأكيداً فَحَذفاً فَتَركِيباً. ولربما كانت الثورة الإسلامية الثورة الأولى للهويّة في الحداثة، ثورة حضارة أكثر منها ثورة مجتمع.

ونصل هنا إلى الحلقة الإيرانية حيث تلعب الخصوصية والمهدوية الشيعية دورها، ويُحسم مصير أمّة في بحثها عن هويتها، عن حريتها وعن مصيرها. ولقد تخيّرت إيران وجهها الإسلامي وإسلامها الذاتي. وبه تبني روحها مجدّداً. إنّها تفنى فيه لكي تكتشف نفسها من جديد.

١٩٨٠

- ٧ -

تقدّم اليابان وتعثّر العرب

كثيراً ما تُطرح بالأمس واليوم مشكلة التقدّم الهائل الذي حقّقه اليابان منذ قرن وثُلث القرن في ميادين التقنية والتصنيع والعلوم والثقافة، حتّى أضحى الآن من أقطاب العالم جنباً إلى جنب مع الولايات المتّحدة والاتحاد الأوروبي فيما هو أساسي في عصرنا، أي الاقتصاد.

ويذهب كثيرٌ من الغربيين والعرب إلى التعجّب من هذه الظاهرة: كيف أمسى هذا البلد في غضون جيلٍ، وهو فترة الـ«مَيْجِي»، مصنّعاً إلى درجة أنّه غلب روسيا عسكرياً في العام ١٩٠٥ في حين أنّ الإصلاح ابتدأ عام ١٨٦٧، فأخرج اليابان من الفيودالية. فبدت هذه الظاهرة وكأنّها معجزة فريدة في نوعها لأنّه لم يوجد أيّ مجال حضاري آخر غير أوروبي ـ وأمريكا أوروبية ـ استطاع أن يقوم بمثل هذا الانقلاب الدّاخلي: لا الصّين ولا الهند ولا العالم الإسلامي ولا حتّى أمريكا اللاتينية. فكلّ هذه الرقاع تعثّرت في إصلاح وَتَغْيِيرِ بُنَاهَا، وشهدت الاستعمار والثورات الشيوعية (الصيّن)، أو الوطنية والقومية (العالم العربي وغيره)، وأزمات هوية وإصلاح ديني (العالم الإسلامي اعتباراً من الأفغاني إلى الآن). وكلّ العالم العربي اليوم بفضائه الواسع ومائتين وأربعين مليوناً من السكان لا يتجاوز مدخوله ثُلث مدخول فرنسا ورُبع مدخول ألمانيا، بينما اليابان بمائة وثلاثين مليون نسمة وفضاء يضاهي مساحة بريطانيا لا أكثر، مدخوله الخام أضخم من مدخول فرنسا وألمانيا مجتمعتين. وفي المجال الثقافي لليابان كتّاب من أعلى طراز قديماً وحديثاً من أمثال «كَوَابَاتَا» و«ميشِيما» وغيرهما، وسينمائيون يتجاوزون المستوى الغربي من أمثال «كُورُوسَاوَا» و«ميتصُوغُوشِي» وهم متكاثرون. الآن والآن فقط بدأت الصين مسار نموّ اقتصادي هائل بعد غلطات «ماو» الفظيعة. لكنّ الهدف بعيد، وما زال هذا المسار رهيفاً في

حدّ ذاته، لأنّ عدد السّكان الهائل يحدّ كثيراً من مستوى الدَخل الفردي المتوسّط. أمّا الهند ففي تطوّر مستمرّ، لكنّ الشوط ما زال طويلاً أمامها.

وضعية العالم العربي أفضل من وضعية الصين والهند من وجهتَيْ الدَخل الفردي المتوسّط ونوعية الحياة، لكنْ ثمة فروقاً كبيرة بين الفئات الاجتماعية والأقطار. ولعلّ ما أنقذ الوطن العربي من الفاقة الكبيرة هما الضعف الديموغرافي بالنسبة للصين والهند كما الإنتاج البترولي؛ كما أنّ ما يميّزه عن الغرب وبؤسه النفسي هو الإبقاء على سَماكة النسيج الاجتماعي وتضامن العائلة، وكلّ هذا قَدْ يَزُولُ يوماً. ويعني ذلك أنّ في صلب التأخر عن الحداثة تبقى قيم وإيجابيات تُفْتَقَدُ في الإيغال في هذه الحداثة نفسها.

وقد طرح المسلمون في أوائل القرن مشكلة تقدّم الغير وتَأَخُّرِنا نحن. وكانوا يقصدون بالغير أوروبا، وهم ما زالوا كذلك إلى الآن. وغاب عنهم أنّ هناك آخرين غير الغرب مماثلين لهم من مثل الصين واليابان والهند، يمتلكون حضارات قديمة ووعياً بالذات؛ كما غاب عنهم كنه التطوّر الأوروبي فلم يفهموا منه شيئاً وما هم بقادرين على ذلك.

لكنّ معجزة اليابان تستحقّ توقفاً طويلاً ولم يحصل استيعابها البتّة من طرف المفكّرين العرب. وحقيقة الأمر أنّه لا توجد معجزة في التاريخ البشري، وأنّ لكلّ شيء تفسيراً.

فاليابان غير موغل في القدم كالشرق الأوسط والهند والصّين واليونان. بل عندما تكوّنت الجمهورية الرومانية وغزت العالم المتوسّطي (القرن الثاني ق. م) ثم الإمبراطورية، وعندما تكوّنت الإمبراطورية الصينية مع «الهان» فيما بين القرن الثاني ق. م. إلى القرن الثاني ب. م.، لم يكن اليابان موجوداً البتّة بل كان فضاء متوحّشاً بدائياً تماماً، فلم يدخل هذا البلد التاريخ إلاّ منذ ثلاثة عشر قرناً ومن العدم تقريباً. ولذا كان متلهّفاً وراء تلقّي بل جلب كلّ التأثيرات التحضيرية من الصّين أساساً وعن طريق كوريا.

إنّ اليابان أخذ في مُدّة تكوينه التي دامت قروناً كل شيء عن الصين: الكتابة، المؤسسة الإمبراطورية والبلاط، الصناعة، زراعة الأرز، الأخلاق الكونفوشْية في الدولة والمجتمع والدّيانة البوذية مع الحفاظ على الشنْتُوية القديمة. ولم تكن الصين تأبه لهذا التأثير ولا تحاول السيطرة على هذه الجزر، شأن الصين دائماً في الاكتفاء

الذاتي لاعْتبار نفسها هي العالم. وهكذا برهن اليابان على قدرة فائقة على الأخذ عن الغير بدون أي عُقد، وهذا من سماته الأساسية إلى اليوم. قد كان هذا الغير في الماضي هو الصين، وجاء حينٌ فصار الغربَ: وهكذا بقي السلوك الأساسي نفسه مع تبدّل في الشريك. لكنّ هذه المرونة العجيبة، بل هذه السلبية في الأخذ، هي استعدادٌ للتعلّم، وهي في خدمة بناء البلد في الأوّل ومَنَعَتِهِ في القرن التاسع عشر بدون أي تردّد. فأخذ مصلحو «ميجي» كلّ شيء عن أوروبا ونبذوا البوذيّة والألبسة والتقاليد القديمة، أي أنّهم حسموا الأمور بإرادة فولاذية.

إنّما في هذا المجال تبقى الأمور معقّدة لأنّ لليابان تقاليد قوية وشخصية مركّزة، بل إنّ هذا الوعي بالذات هو الذي جعل هذا البلد مستعداً من قديم للقيام بمراجعات مؤلمة بالضرورة.

لقد عرف اليابان تطوّرات تشبه تطوّرات أوروبا من الدّاخل إلى حدّ كبير: الفيودالية، الطبقة الحربية، الحروب الأهلية، ضعف السلطة الإمبراطورية، فمركزية الحكم «الشوغوني» من عام ١٦٦٦ إلى عام ١٨٦٧ في الفترة نفسها تقريباً وَالمُلُوكيّة المطلقة في أوروبا. وكلّ هذا يمثّل إشكالاً، قد يكون لعب دوراً ما وقد يكون ثانوياً تماماً.

ما هي إذن العناصر التفسيرية الوجيهة؟ اليابان جزيرة لم تشهد قطّ أيّ احتلال أجنبي، فحتّى المغول لم يقدروا عليها. وهو بلد لم يكن له ماضٍ عتيق فتكوّن شيئاً فشيئاً في الأرياف عبر التأطير الفيودالي لعامّة الفلاّحين مع شعورٍ بالتراتبية. وكذلك أُبقي على المؤسّسة الإمبراطورية بالرّغم من أنّها سُلِبَتْ كلّ دور سياسي، كرمز للأصول وللوعي بالذات، كما أُبقِي على البلاط كمركز حضاري رفيع. وتكوّنت إمرة «الشوغون» الذي أفتكّ السّلطة ووحّد البلاد بعد الحروب الأهلية من ١٦٦٦ إلى ١٨٦٧ مع سلالة «التُوكُوغَاوَا». فَأُوْجِدَ حُكمٌ مركزي في «إِيْدُو» ـ وهي «طوكيو» المقبلة ـ مع اعتماد التأطير الفيودالي/ الحربي/ الزراعي. لكن حصل تدجين طبقة كبار الإقطاعيين فَأُجْبِرُوا على الإقامة فترة من الزمن كُلّ سنة في «إيدو». والذي نتج عن كلّ هذا أنّ حضارة «إيدو» كانت لامعة وأنّ اليابان عرف تقدّماً هائلاً بنموّ المدن: «كاوزاكا» و«إيدو» و«كيوتو»، وتكَوُّنِ طبقةٍ من كبار التجّار لعبوا دوراً هائلاً في الاقتصاد والثقافة المدينية وغلبوا شيئاً فشيئاً طبقة «السّامُورَاي» من صغار المُحاربين وحتّى طبقة الإقطاعيين أصحاب القلاع الكبرى. ودورهم الاقتصادي تأتّى من احتياج

هذه الطبقة إليهم لتمويل بذخها، أمّا دورهم الاجتماعي فلكونهم كوّنوا ثقافة مضادّة في المدن لثرائهم ولأنهم كانوا محرومين من السلطة ومن الشرف الاجتماعي المبني دائماً على الدور الفيودالي الحربي. فهم برجوازيون بأتمّ معنى الكلمة، أي بلديون وتجّار وصنّاع، لكنّهم خلافاً لأوروبا فاقدون لأيّة سلطة في المدينة.

النظام السياسي ـ الاجتماعي «الشوغوني» كان مقتدراً لكن غدا أكثر فأكثر متخلّفاً عن تطوّر المجتمع من الوجهة الطبقية، وفي هذا ما يشبه أوروبا في مسارها الدّاخلي في القرن الثامن عشر. لكنّ النّظام السياسي والمستوى الثقافي كانا في هذا القرن متقدّمين جدّاً: فنصف السكان من الرجال من الطبقة الشعبية كانوا يحسنون القراءة والكتابة، وكذلك ١٥٪ من النساء. أمّا عشية إصلاح «ميجي»، فكانت الأميّة قد رُفعتْ تماماً عن كلّ المجتمع. ومن جهة أخرى، كانت «إيدو/طوكيو» في القرن الثامن عشر أكثر المدن سكاناً في العالم مع لندن وتزيد على مليون نسمة. هذا أمر كبير يجعل من الممكن التأكيد أنّ ثورة جماعة «ميجي» المصلحين وُجدت جذورها في صلبِ المجتمع والحضارة والثقافة في فترة «التوكوغاوا». ولم يبقَ إلاّ تعديل الأمور اعتماداً على أرضية صالحة. وأُزيح حكم «الشُوغُون» بكلّ سهولة ونَصَّب المصلحون الامبراطور ليس فقط كرمز وإنّما كمصدر للشرعية السياسية. لكن في واقع الأمر، لم يلعب دوراً فعّالاً وإنما تكلّمت باسمه «الأوليغارشية» الإصلاحية. وهنا تَكْمُنُ حيلة التاريخ، فباسم مؤسّسة مقدّسة عتيقة يقع تغيير عظيم في البنى والثقافة والمجتمع والذهنيات. وإلى حدّ كبير دُمِرت الثقافة اليابانية الحيّة في الأرياف والمدن، وهي أساساً شعبية، باسم الرجوع إلى تقليد آخر راق قديم وجديدٍ في آن وهو عبادة الإمبراطور وتقوية الدّيانة الشِنْتُوية القديمة وتأطير قوي للمجتمع أُرِيدَ من ورائه التحديث باسم تقليد هو في الحقيقة مُحْدَث تحت غلاف القِدَم. وهذه جدلية دقيقة جدّاً وكيمياء خفيّة وذكيّة، لكنّها بالرغم من هذا مُدَمِّرة إلى حدّ ما لروح اليابان باسم روح أخرى.

هل كان يمكن للعرب والمسلمين أن يقوموا بشيء قريب من هذا؟ الاستعمار كان عائقاً كما القرب من أوروبا. لكنّ هذا التفسير غير كافٍ. فقد كان لليابان دينان متعايشان، لكنهما ليسا أساسيين للشخصية، لأن الأساسي هو الوطن الياباني، وكان هناك مجال كبير للإبداع الحضاري، وشعور قوي بالنخوة قاد هذا البلد إلى التدمير الأعظم في الحرب.

من ناحية أخرى، لم يكن للعالم العربي وجود في القرون الحديثة، من القرن السادس عشر إلى القرن العشرين، بل لا وجود إلاّ لبلدَيْن مسلمين هما إيران وتركيا. وكانت الثانية امبراطورية على النمط القديم، ولم يُبدِ المسلمون أيّ اهتمام في العصر الحديث لا بالاقتصاد ولا بالمعرفة. وبقي هذا قائماً إلى الآن. فهم ورثوا ثقافة دينية طوّروها في بعض الرقاع كإيران وباكستان الحالية أو أبقوا على وهجتها، وضعفت في أغلب الرّقاع الكبرى. فوجدوا أنفسهم عُراة أمام التطوّر الهائل للغرب، بينما كان اليابان في القرنين السابع عشر والثامن عشر يتقبّل العلوم الجديدة عن طريق «الهولنديين»، وقد أنغلق اليابان في وجه التأثير الأوروبي باستثناء هؤلاء. ولعلّ للانغلاق معنى إيجابياً إذا ما وُجدت قوى حيوية في الدّاخل. لكنّ اليابان لم يأت بأي جديد في العلوم والتقنيات إلاّ مؤخّراً، وإنّما اكتفى باستلافها من الغير. وجَعَله تاريخه الخاصّ مؤهّلاً ليتقبّل هذا الدّم الجديد، نفسياً وذهنياً وسياسياً. وهذا لم يكن متيسراً في غيره من الحضارات الأخرى، سواء العالم الإسلامي أو الهند أو الصين أو حتّى روسيا وإسبانيا.

١٩٩٩

- VI -

في الفكر الصيني

نحن العرب والمسلمين نعتمد في تراثنا على قطبين: القطب الديني ويدخل في التقليد السامي الغربي التوحيدي من وجهة تاريخية، والقطب اليوناني الفلسفي من «إفلاطون» إلى «أرسطو» إلى «إفلوطين». وفي الآونة الحاضرة نرجع إلى الفلسفة الأوروبية الكلاسيكية والحديثة من «ديكارت» إلى «هايدغر» و«سارتر» مروراً بـ «لايبنيتز» و«هاقل» و«نيتشه» و«هُوسَرْل»؛ وهذه الفلسفة وإن استوحت منهاجها من الفلسفة اليونانية المسترجعة، فقد قطعت معها وتجاوزتها. كلّنا أهملنا تماماً ماضياً وحاضراً الفكر الديني الهندي والحكمة الصينية، وكلاهما يعتمد على أُسس بعيدة عن الإرث اليوناني والسامي. فقاعدته الداخلية مأتاها مجهود خاص ذو خصوصية ولكن قابل للعالمية والانتشار الكوني إذْ يُنَاشِد كلّ إنسان.

وقد اهتمّ العلماء الغربيون كثيراً بهذا التراث النافذ العميق وانكبّ أيضاً علماء من الهُنود والصينيين واليابانيين المحدثين عليه وعلى استقرائه، بل إنّ مفاهيم مثل «الينْ وَاليَانْغ» و«التّاوْ» دخلت في الخطاب العادي اليومي في الغرب، كما أنّ التأثير الديني الهندي وكذلك البوذي جلب أتباعاً كثيرين.

ولا أدري هل في رقعتنا الحضارية يوجد مثقفون أو حتّى مفكّرون من الطراز الراقي هضموا هذه المفاهيم أو اهتمّوا بالثقافة الصينية مثلاً، على عظمتها وطرافتها وإبداعيتها، حتّى بالأخذ عن الغربيين المتضلّعين. فنحن دائماً نُفكّر بالغرب على أنّه «الآخر» الوحيد، ونفكّر بأنفسنا على أننا «آخر» الغرب ومنافسوه، وهذا غلط فادح. فكأنّنا موازون له، وهذا غلط آخر. إنّ المستشرقين الغربيين لم يهتموا بعالم الإسلام علمياً إلاّ عندما كان يمثّل حضارة كبرى وثقافة كبرى على مستوى التاريخية العالمية، كما اهتمّوا بالمشرق لأنّه استنبط الحضارات الأولى للإنسانية

كسومر ومصر الفرعونية وكذلك الديانات التوحيدية فيما بعد.

إنّ المعرفة بالتراث الصيني قبل صدمة الحداثة في منتصف القرن التاسع عشر في أبشع مظاهرها ضروريةٌ لتعميق ثقافة المثقّف وإخراجه من تقوقعه المحلّي ولإقحامه في مغامرة الفكر الإنساني.

وفي رأيي، إنّ الثقافة العليا القديمة للصين لا تقلّ قيمةً عن مستوى الثقافة الإسلامية في أزهى عصورها وهو العصر العباسي (ق ٧ ـ ١٢ م.)؛ بل وأصرّح بذلك جهاراً، إنّي أعتبرها أرقى من الثقافة الإسلامية لأنّ هذه الثقافة بقيت تابعة لليونان من جهة ومرتكزة على تأويل الدين من جهة ثانية. على أنّ كلّ ثقافة تُقاس جملةً بما تقدّمه لإنسانية واسعة من إمكانات الحياة المنسجمة والطمأنينة والانبثاق، في كلّ مستويات المجتمع وكلّ حاجاته.

إنّ ما يميّز الثقافة الصينية قبل الحداثة هو وحدتها وتنوّعها. فقد استقامت في الأوّل على فكر «كونفوشيوس» وتلميذه «منشيوس»، وهو حكمة أخلاقية وسلوكية مع نظرة إلى الوجود وإلى الدولة والمجتمع والإنسان. وبقي هذا الفكر مرتكز الفكر الصيني البحت إلى حدود القرن العشرين. واستقامت الثقافة الصينية أيضاً على «التّاوئيّة» المازجة للحكمة والدين والتصوّف، الدّاخلة في أعماق الوعي الشعبي. وأخيراً تقبّلت الصين في القرن الأوّل المسيحي البوذية الهندية، وهي دين خلاص، إلى أواخر القرن العاشر حيث ضعف تأثيرها مع أنّها تسربت إلى الفكر الكونفوشي في طياته اللاّمرئية. والبوذية، في الحقيقة، هي التي كانت تمثّل ديناً، لكنّه دين بدون إله، أمّا الكونفوشية فليست بدين أبداً وإنّما حكمة وسلوك تتغلغل في الواقع الإجتماعي بصفة تشبه الدين. وداخلَ وخارجَ هذه التيارات الكبرى، تكوّنت على مرّ العصور مدارس فكرية متعدّدة إلى درجة كبيرة. ولكلّ منها تأثير على الدّولة أوّلاً، وعلى الأدباء ثانياً، وعلى المجتمع في كلّيته.

فالصّين منفتحة إذن كثيراً على المدارس الروحية والفكرية وأهمّها كما رأينا الكونفوشية والتاوئية والبوذية، وفي بعض الأحيان تفضّل الدولة هذا التيار على ذاك، وفي أحيان أخرى تقوم بقمع شديد مثلما جرى للبوذية في القرن التاسع الميلادي. لماذا هذا الانفتاح وهذه التعدّدية؟ لأنهما استقاما على وحدة لا تُبارى في التاريخ الإنساني واستمرارية وحيدة. وكلّ هذا مأتاه أنّ الحضارة الصينية، بالمعنى الأوسع، تكوّنت وازدهرت في الألفية الأولى قبل المسيح من خلال ما أُسمي بالممالك الثلاث

على مدى قرون ويبرز من خلال ذلك شعب موحّد إثنياً وحضارياً. ثمّ ظهرت في القرن الثاني قبل المسيح مؤسسة الإمبراطورية التي وحّدت بالقوّة شعب «الهَانْ» على مدىً فضائي متّسع جدّاً. وقام بهذا العمل قائد عسكري نابغ اسمه «تسين» بحدّ السيف. ثمّ جاءت من بعده أسرة «الهان» التي دام حكمها أربعة قرون فأرست المؤسّسات وتقبّلت تعاليم «كونفوشيوس» كمبدأ سياسة الدولة والمجتمع، واستقامت فعلياً على ركيزتين: العسكرية بيد الإمبراطور، والبيروقراطية بأيدي الأدباء المدنيين، أي السيف والقلم؛ والقلم لعب ويلعب في الصين دوراً أكبر ممّا لعبه في كلّ الحضارات الأخرى، أي أنّ «الأدباء» من أصحاب المعرفة والحكمة والثقافة العليا تبوّؤا أعلى المناصب في البلاط كوزراء ومستشارين ورؤساء للدّواوين. وهذا ما أعطى توازناً لمؤسّسة الإمبراطورية، إلى حدود القرن العشرين مع قليل من الهزّات. وحتّى برابرة السباسب الأسيوية من أمثال «المغول»، وفيما بعد «المونشو» لم يغيّروا المؤسسة. إذن شعب واحد، وحضارة مادّية واحدة، وثقافة دولة واحدة هي الكونفوشية غالباً، وجسم إداري واحد وعلى رأس كلّ هذا الأمبراطور: هذا ما منح الصين الوحدة والاستمرارية، وبالتّالي مكّنها من الانفتاح على ألف مدرسة فكرية أو دينية. فالمؤسسة الإمبراطورية أقوى منها بكثير، ويُمكن لها أن تشجّع البعض وتدمّر البعض منها، ولا ينالها من ذلك ضير. وبالتّالي اعتبرت الصّين نفسها هي العالم، وتمادى هذا الشعور إلى حدود آخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين حين اعتبر مفكّروها على مضض وبعد هَجَمَات الغرب العسكرية أنّ الصين أمّة كغيرها مثل بريطانيا أو ألمانيا.

ما يستهويني في الفكر الصيني هو عمقه وطرافته لأنّه لم يتأثّر بغيره باستثناء البوذية، وكونه خرج من عقل الإنسان مَثَلُهُ في ذلك - شكلياً - مَثَل الفكر اليوناني والفكر الغربي الحديث من القرن السابع عشرْ. وأرى كذلك في الفكر الصيني حداثة لم يتوصّل إليها العلم الأوروبي إلاّ في القرن العشرين. فالفكر الصيني من «كونفوشيوس» إلى التيار الكونفوشي الجديد في القرن الحادي عشر إلى الفكر المجدّد في القرون السادس عشر والسابع عشر وحتّى الثامن عشر، فكر عقلاني بأعلى درجة ولا يبحث في الذّات الإلهية وإنّما في نقطتين: نقطة ميتافيزيقية تهتم بالفضاء والزمان والتغيير وسرّ الوجود؛ ونقطة تهتمّ بأسس السياسة والأخلاق. وسأركّز على النقطة الأولى أكثر من الثانية.

هناك مفاهيم مشتركة بين الانساق الفكرية - الدينية في الصين، أي بين الكونفوشية و«التّاوُيّة»، مثل التّاوُ، وهو الشرعة والمنهج أو الطريقة، ومثل النظام الكوسمي (لي) الذي ليس بمفارق بل محايث للوجود مُجمّع للطبيعي والكوسمي والاجتماعي، ومثل فكرة التعارض المتكامل، وأخيراً وأساساً فكرة الطّاقة الكوسمية الكونية التي تحرّك الكلّ. فالكون لا يحتاج إلى خالق بل محرّكه الأساسي وكنهه هو هذه الطاقة، وهذا فعلاً ما وصل إليه العلم الحديث جدّاً. ولذا اعتقد أنّ الصينيين لم يحتاجوا إلى ابتداع علم مادي لأنّهم وصلوا إلى النتيجة نفسها بالحدس والفكر، مع أنّ العلم يدخل في تفاصيل تحوّلات هذه الطاقة، وبالتالي يأتي بنتائج ملموسة.

ويعتقد الصينيون أنّه لا وجود لقوانين أبدية بل إنّ التغيّر في الكون هو قانونه الأساسي؛ كما أنّهم لا يؤمنون بالجوهر ولا بثنائية المادّة والروح، فالكلّ منصهر في تيار واحد.

الحكم السياسي هُنَا لَهُ علاقة بالنظام الكوسمي، أي الطبيعي وليس الإلهي، وكذلك الإنسان الذي لا يتعارض مع الطبيعة في جدل تناقضي، وبالتالي فإنّ النظام الإمبراطوري والنظام الاجتماعي متكاملان منصهران. وهكذا تختلف النظرة الصينية عن النظرة الهندية واليونانية والسّامية. ففي الهند يطغى المقدّس على الدّنيوي، و«كل شيء مقدّس» كما يقول «هيغل». وبالنسبة لليونان يكمن العقل في اللّغة وليس في الطبيعة: فهناك الكينونة وهناك اللّوغوس، وهو يعني الكلمة والعقل في آن. والنظام الكوسمي والنظام الاجتماعي منفصلان (انظر «فرْنُونْ»). وأخيراً في التقليد السّامي يكون الإله مفارقاً وخارجاً عن العالم، لكنّه هو المُسيِّر للأمور الطبيعية والإنسانية، وهذا التقليد يعتمد على الشفوي وليس على الكتابي، حتّى إنّ الوحي المنزّل يحصل بصفة شفوية.

وهكذا في الفكر الصيني ما نستشفّه أساساً هو النظام المستقيم على الطاقة سواء في الكون أو الإنسان. فلا يتعارض الإنسان مع الطبيعة في ديالكتيك مُمِيتَة، بل إنّ التناسق والتكامل هو الأساسي في كلّ شيء.

وبالطبع، تأثّر الفكر الصيني بالبوذية التي مدّت عروقها لفترة عشرة قرون وتغلغلت فيه. بحيث إنّ ردّة الفعل التي حصلت ضدّها في القرن الحادي عشر - وهي ما يُسمّى بالكونفوشية المجدّدة - وإنْ نبذت البوذية ورجعت إلى الأصول الكونفوشية، فقد تأثّرت بها في الأعماق واحتفظت بتلونات بوذية بدون وعي منها.

البوذية تنفي وجود العالم وتعتبره وهماً، كما أنها متجهة إلى الخلاص وإلى الانفصال عن المجتمع وتكوين خلايا رهبانية منقطعة عن المجتمع هدفها محق الرغبة واتّباع سلوك «البوذا». في البوذية روحانية كبرى ومثالية، وهذا ما يُفسّر انتشارها أمام فلسفات تبقى براغماتية إلى حدّ بعيد.

ومن جملة ما تبقّى من البوذية حتّى في الكونفوشية المجدّدة عندما دخلت الصين في عصر حداثتها (سنة ألف م.) أمر أساسي، وهو نفي العالم كموجود حقيقي، أي المثالية الذاتية التي تجعل الواقع الخارجي من فكر الإنسان. البوذية تقول إن العالم وهمٌ، لكن من وجهة دينية لقطع العلاقة بينه وبين الإنسان. لكنّ الفلاسفة الصينيين من التيار الكونفوشي الجديد أعطوا لهذا الاتجاه معنى ميتافيزيقياً «مثالياً» كما سنجده في أوروبا في عهدها الكلاسيكي لدى «بركلي» ومن قبل «إفلاطون» و«فيشته» و«شيلنغ»، وإلى حدّ ما لدى «هيغل» وحتّى «كانط». فالإدراك هو الذي يعطي الوجود للعالم الخارجي الذي لا يوجد في حدّ ذاته. ومن المعروف أنّ الفلسفة الأوروبية الكبيرة طغت عليها هذه النزعة في جدال مع الواقعية. ولو أنّ هذا التيّار لم يقبل لا من العلم ولا من الإنسان الأمبريقي، فهو ما أعطى الفلسفة الأوروبية عمقها، بل في رأيي يبقى الإشكال مطروحاً إلى الآن وقد حاولت الفينومينولوجيا تجاوزه.

وقد كانت الصين سبّاقة إلى مثل هذه المقولة لدى فيلسوف كبير من القرن السادس عشر وهو «وَانْغ يَانْغ مينغ» (١٤٧٢ ـ ١٥٢٩) الذي طرح نظرياته بعمق بالغ: العالم ليس خارجياً عن العقل ولا يعطيه وجوداً إلاّ الإدراك. ولا أدري هل وُجِدَ تأثير من الصين على المثالية الأوروبية، أو أنّ ذلك من محض الصّدف لأنّه وُجد توازٍ في المطمح الفكري بين حضارتين كبيرتين، ولأنّ الحضارة الأوروبية ركّزت على الإنسان في القرن الثامن عشر وابتعدت عن الإلهي، وهذا ماهية الصين من قديم الزمان.

وبالطبع حصلت ردّات فعل قوية ومتينة ضدّ هذا التفكير الميتافيزيقي المثالي الذي يميّز بين المعرفة والفعالية والذي اعتُبر خارجاً عن مقاصد الفكر الصيني الأصيل الصّحيح. ولعلّ المزج بين الفكر والفعالية الذي طال المثقفين الصينيين هو الذي أعاق نموّ فلسفة ميتافيزيقية متحرّرة على النمط الأوروبي في العهد الحديث. وكان الرائد لهذا التيار الكبير هو «وانغ فوشي» الحكيم بامتياز للعصر الحديث في الصين. وسنحلّل فكره ونظرته العميقة الممتلئة فيما يلي.

في الفكر الصيني

إنّ الذي حصل سياسياً بالصين في القرن السابع عشر هو خروج أسرة «المينغ» من الحكم وحلول أسرة برابرية من منشوريا محلها، وهذا بعد صراع طويل. وقد رفض المثقفون هذا الانقلاب وهذه الأسرة معاً لأنها أجنبية وغير متحضّرة. وهذا ما يفسّر الزخم الفكري المتأتي عن موقف الرفض وتحرّر الحكمة والفلسفة في القرن السابع عشر وقبله في السادس عشر. لقد ابتعد «الأدباء» عن طلب الحكم وتحرّروا من وطأة الإدارة والمسؤولية، حتى رجعت الأمور إلى نصابها في القرن الثامن عشر، عندما استقرّت أسرة «الكين» وانصهرت في الحضارة الصينية تماماً إلى حدود عام ١٩١١ م.، حيث تدمّرت الإمبراطورية جملةً.

وقد أينعت في هذه القرون الثلاثة المدارس والتيارات وبرزت شخصيات فكرية فذّة مع حريّة كبيرة في التعبير تقلّصت شيئاً ما في القرن الثامن عشر. ولقد رأينا نظريات «وَانْغ يَانْغ مينْغ» في اتجاهه نحو المثالية الميتافيزيقية، وهو اتجاه معاكس لكُنْهِ الثقافة الصينية في الجملة. فحصلت ردّة فعل من طرف مفكّري القرنين السادس عشر والسابع عشر، وكلّهم يعبّر عن أوْلَوِيّة العالم الحسّي، وكلّهم جابه الكونفوشية المجدّدة والتيار الصوفي، وأغلبهم نحا منحى العقلانية. وفي هذا الصدد يقول «لايبنيتز» في عام ١٧٠٥: «إنّني أرى أغلب المبشّرين ينزعون إلى توصيف معارف الصينيين باحتقار واضح. لكنّ لغتهم وكتابتهم ونمط حياتهم وإبداعاتهم الصناعية ومصانعهم وحتّى لُعَبهم، كلّ هذا بعيد عنّا وكأنّهم أُناس من كوكب آخر. واعتقادي أنّ وصفاً عارياً ودقيقاً لأعمالهم لا بدّ أن يمنحنا أضواء مهمة وأكثر نفعاً لنا من معرفة طقوس وأثاث اليونان والرومان حيث نرى أغلبية العلماء منغمسين فيها».

عَالَمٌ حضاري وفكري وفنّي وسياسي مكتفٍ بنفسه ومكتسب لقيمة بالغة، وبالخصوص ثقافةٌ تعوّل على التقليد والتجديد في آن، لكن تمخّضت عن عقل الإنسان وحده.

ومن واجبنا أن نعرف شخصاً بارزاً من القرن السابع عشر ذا قامة كبيرة في المسار الإنساني. أعني «وانْغ فُوشِي» (١٦١٩ ـ ١٦٩٢)، وهو معاصر لـ «ديكارت» و«باسكال» و«لايبنيتز» في أوروبا، ولـ «مير داماد» في فارس. إنّ إنتاجه جمع بين الأخلاق وفلسفة الفنّ وفلسفة التّاريخ، وهو إنتاج ضخم متماسك ومتنوّع في آن. إنّه يعرف التقليد، ذاك الذي سبق «كونفوشيوس» كـ كتاب التحوّلات الذي يرجع إلى

القرن الحادي عشر قبل الميلاد مع ترسّبات لاحِقة، والذي أرسى مفهومَيْ «الين واليانغ» المتكامِلَيْن في الوجود الطبيعي والإنساني. ويعرف بالطبع آثار «كونفوشيوس» ومن تبعه من الحكماء «الكلاسيكيين» حتّى تكوّنت الستّة آثار التي تُدعى بـ «الكلاسيكية» والتي بقيت حيّة إلى حدود العام ١٩١٩م.

هذه الآثار مرتكزُ ومصدر الثقافة الصينية كتقليد شبه مقدّس، ولكن ليس بمُقدّس بالمعنى السامي. وهي بعِمقها أثارت التعليقات والمراجعات وأُثريت تارة بـ«التّاوئيّة» وتارة أخرى بالبوذية، حتّى حصلت ردّة فعل في القرن الحادي عشر في اتجاه الرجوع إلى التقاوة الكلاسيكية من وراء البوذية. لكنّ البوذية لوّنت لمدّة ألف سنة التقليد الصيني فبقيت بقايا التصقت به وأثّرت على الكونفوشية المجدّدة كما قُلنا آنفاً.

لكنّ دور «فوشي» كان حاسماً في طرد البوذية والتّاوئية والباطنية الصوفية واعتبرها مفسدة للتراث الصيني القديم الصّميم، تراث «كونفوشيوس» و«منشيوس». فقد هاجم المثالية الذّاتية المتأتّية من البوذية والتي التصقت بالكونفوشية المجدّدة إلى حدود فكر مستقلّ ميتافيزيقي هو فكر «وانْغ يَانْغ مِينْغ» الذي أتينا على ذكره من قبلُ في نفي وجود العالم الخارجي والذي شخصياً أعتبره عميقاً جدّاً. وأعتبر «فوشي» أنّ أشياء العالم موجودة بذاتها، كما يقول «جيرني». فرأيه إذن رأي واقعي موضوعي، ولقد حسم أمر المثالية في لحظة واحدة، بينما غرقت في ذلك الفلسفة الأوروبية والألمانية على وجه الخصوص، إنّما تمّ ذلك، في رأيي، على حساب العمق البوذي وعلى حساب العلاقة بين الإنسان والعالم، على الأقلّ من وجهة المعنى إذ لا معنى لعالم بدون وعي به. إنّ «فوشي» يعتقد أنّ المرئي موجود (وهذا أيضاً ما اعتبرته الفينومينولوجيا بعد خروجها من مأزق المثالية) وكذلك اللاّمرئي كـ «الين واليانغ»، وهما الطاقة المؤسِّسة والمحرّكة للكون، وكأنّ الكون له عقله الخاصّ ولا عقل دونه. إنّ «فوشي» ليس مجدّداً تماماً لأنّ هذه الفكرة كانت قائمة قبله في الموروث الصيني، ونجدها عند شخص مثل «تسَانْغ تَساي» (١٠٢٠ ـ ١٠٧٨) لكنّه بلورها حسب نظرته الخاصّة التي يمكن أن نعتبرها من أحدث ما وصل إليه العلم المُعاصر، وهي أنّ الكون كتلة من الطاقة، وأنّ النشاط لا يني يتواصل بين المادة والكوسموس.

وهناك نقطة ثانية في فكره هو أنّ الكون يحوي كمية هائلة من اللاّمرئي، وهي فكرة وصلت إليها الآن والآن فقط الفيزياء الفلكية لأنّها لم تتوصّل إلى معرفة وزن المادّة المعروفة في الكون. فالوزن منقوص ولذا أفتُرِضَ وجود كمية هائلة من المادّة

اللاّمرئية المَجهولة. طبعاً من الأفضل أن يصل العلم إلى هذا الإشكال بالملاحظات والحسابات المضبوطة عوضاً عن رأي حدسي قد يكون مَغْلوطاً تماماً. لكنْ حقيق بنا أن نندهش أمام هذه القوّة الحدسية وليس حول هذه الفكرة فقط. فكلّما أقرأ نصّاً من المورث الصيني أندهش أمام عمق التفكير وقوّة النظرة التي تناشد الإنسان العاقل الحسّاس إلى اليوم. هي حكمة مقامة على الحدس وحريّة التفكير والخبرة بالأخلاق ولا تنزلق في الأنساق البرهانية.

ولعلّ العنصر المشترك الذي يجمع بين العلم الأوروبي والفكر الصيني هو التحرّر من الشخصية الإلهية ووضع عقل العالم في العالم ذاته. فعندما يُماهي «فوشي» بين «التّاوُ» وبين النظام الحركي للعالم، وعندما يقرّر أنّ الحواس هي أصل حدس هذا النظام، وبأنّه لا يوجد عقل خارج العالم، علماً بأنّ الإنسان في العالم، فهذا أمر جليل. فالفلسفة الغربية في آخر مطاف بقيت حبيسة المسيحية وثنائيتها بين الرّوح والمادّة وتغليبها الرّوح بالمعنى الواسع على العالم المادّي، إلى أنّ تحرّر منها العلم شيئاً فشيئاً. على أنّ العلم اعتمد على فكرة اللانهائي وتاق إلى فهم كنه الوجود بدقّة وتفصيل خارجَ العموميات. وأعتقد كذلك أنّ الفكر الصيني أرقى وأكثر إقناعاً من «البانْتييسْم» ومن وَحدة الوجود الصُوفية التي تؤلّه العالم اعتماداً على وجود إله أحبّه وعشقه. بل حتّى التفكير النظري العلمي في أصل العالم مع «البيغ بانغ» (الانفجار الكبير) هو من أصل مسيحي معاصر. إنّ فلسفة «فوشي» مُنبنية على الطاقة وعلى دينامية الوجود وعلى التكامل اللاّمتناقض وعلى المحايثة، ولا تبحث لا في أصل الوجود ولا في غائيته ولا في نهايته. وهي ميتافيزيقا عظيمة لم تبتعد عن التراث إنّما أكسبته بُعْدَيْ العمق والفكر الشخصي. وهو بهذا الجانب من عمله يستحقّ أن يُعترف به كأحد «أبطال الفكر» كما يُعبّر عن ذلك «هيغل» في تاريخه للفلسفة بخصوص التقليد الغربي فقط.

وخلافاً لابن خلدون الذي كان له تكوين فلسفي وصوفي، لكنّه استبعله في نظرته إلى التاريخ، بحيث يظهر بمظهر الواقعي السياسي والاجتماعي النّافذ من دون أية إطلالة على معنى الوجود، فإنّ «فوشي» كان مفكّراً في التاريخ ومجراه مع عطائه الفلسفي الكبير. لقد كتب الكثير في هذا الميدان مثل كتابه حول مرآة الحكم، وهو تاريخ عام للصين يمتدّ على خمسة عشر قرناً، ومثل الكتاب الأصفر حيث يفكّر في العلاقة بين الهان وبرابرة السباسب، وهو الهاجس الصيني الكبير، وكتب غير ذلك حول العهود القديمة جدّاً وعهد «السّونغ» الزاهر (٩٦٠ ـ ١٢٧٩ م).

لكن ما هو باهر وجديد عند مفكّرنا هو نظرته العامّة إلى التّاريخ وما منحه له من قيمة جعلته يُضاهي المصادر الكلاسيكية وهي بالكاد كتب مقدّسة. لقد وُجِدَ من قديم الزمان في الصّين ولعٌ بالتاريخ. فمن أقدم مصادرنا كتاب الـ شي جي الذي أُلِّف حوالى مائة عام قبل المسيح والذي يسترجع تقريباً كلّ ماضي الصين في عهد الممالك القديمة والممالك المتحاربة. والصين لم تعرف «الميث» كاليونان، والكلمة تعني في الأصل الخطاب والأسطورة، بل انتقلت مباشرة إلى التاريخ المفكّر فيه والدّقيق والمدوّن، كما أنّها مولعة بالكتابة خلافاً للسّاميين واليونان الأوائل. إنّ نظرة «فوشي» إلى التاريخ البشري العامّ نظرة نقدية وشمولية. فالتاريخ هو الفعالية الإنسانية، وهو ميدان التغيّر في الأفكار والمؤسّسات الاجتماعية والسياسية، وهو أيضاً ميدان العوائد بجمودها. وكلّ هذا، في الحقيقة، مرتبط بنظرته إلى الإنسان وإلى الثقافة. فما الثقافة سوى محاولة الكمال الذاتي وفهم ماهية سياسة الناس. هذا ما قاله «كونفوشيوس» من قبل في محاوراته، وهذا ما يسترجعه «فوشي» لأنه أساس الحكمة الصينية، أي الأخلاقية والاتجاه إلى العمل.

ولعلّ أهمّ ما نستخلصه من فلسفته التّاريخية فكرة التّغيّر المستمرّ الذي سمّاه «نيتشه» بالصيرورة وصار رأياً مشاعاً. وهنا أيضاً نجد آختلافاً مع الفكر اليوناني والبوذي والمسيحي. فالنسبة إلى «هيراقليطس»، التغيير صراع ميتافيزيقي وكذا فيما بعد في فلسفة «هيغل». ومن ناحية أخرى، كُلٌّ من البوذية والإفلاطونية والمسيحية تُعارض بين المفهوم والمحسوس، بين الكائن والصيرورة، بين المطلق والظواهر، وفي آخر المطاف تحطّ من قيمة العارض والمحايث. وهذا ما لا يرتأيه «فوشي» ولا الفكر الصيني البحت عامّة، حيث يتجه إلى شَكْلٍ واضح من النسبية. إنّ النّظرة الصينية، وهذا ليس في التّاريخ فقط، لها فهم للزمان على أنّه طويل جدّاً وهم يشبهون في ذلك الهنود، كما أنّها تعتبر أنّ للمادّة وللحياة أصلاً واحداً.

ولئن كان «فوشي»، وهو فيلسوف التغيير وبالكاد الجدلية، وعلى كلٍّ فيلسوف القوى المتفاعلة، فذّاً عبقرياً في زمانه، فقد تلاه الكثير من الحكماء في القرنين الثامن عشر والتّاسع عشر. وابتدأ الفكر النّقدي حوالى العام ١٨٠٠ في البروز من وجهة الاعتماد على الفيلولوجيا والتّاريخ، وهو مجهود صيني ذاتي ولا علاقة له بأيّ تأثير خارجي. الفكرة الأساسية هنا والتي ستطغى وتستضحل فيما بعد أنّ المؤلّفات «الكلاسيكية» الستة يجب أن تُقرأ قراءة تاريخية. ويطول الكلام في هذا الأمر، إنّما

الرّهان كان رهاناً سياسياً. وبعد الصّدمة الغربية سيصبح خطيراً جدّاً لأنّ التساؤل سيدور حول بقاء أو انتحار الثقافة الصينية، ومن وراء ذلك الحضارة والمؤسّسات والتنظيم الاجتماعي. وقد زخرت الصّين بالمصلحين، إنّما كانوا مجرّد مثقّفين والأمر بيد المؤسّسة الإمبراطورية وفي بعض الأحيان بضغط الشارع. ولم يكن هؤلاء الأدباء ممتلئين بجرأة كافية إلاّ بعد أن أوشك كلّ شيء على الانهيار.

في عام ١٩١١ سقطت الإمبراطورية، وفي عام ١٩١٩ قامت ثورة طالبية صاخبة كان شعارها: «فليسقط دُكّانُ كونفوشيوس»، وغلب التيّار الثوري الذي قطع مع التراث القديم العنيد في البقاء لسببين اثنين: صلة الحكماء بالملك من قديم، والشعور باعتزاز حضاري متضخّم جدّاً. وهو أمر مغاير لقوّة المشاعر الدينية البحتة التي تمسّ الفرد مباشرةً. على أنّ للصين شخصية حضارية وثقافية وسياسية جعلت من تحوّلها إلى الحداثة مأساة حقيقية خلافاً لليابان الذي لم يكن إلاّ تلميذَ الصين.

١٩٩٩

الثقافة والسياسة
في العالم العربي

- VII -
الإسلام والسياسة

مدخل

إن الترابط بين الإسلام والسياسة في أحدث التأملات، ناجم عن أثر الصدمة التي أثارتها الثورة الإيرانية، التي سمّت نفسها «ثورة إسلامية». يتعلق الأمر هنا بصهر في كتلة واحدة لمفهوم يستند إلى مجال السياسة، ومفهوم آخر يُعتقد بأنه ينتمي إلى مجال الدين. وعندنا أن المسألة لا تكمن في التساؤل عن السابقة، عن الأولوية، عن التلازم، أو بالعكس، عن التباين لعنصر بالنسبة إلى العنصر الآخر، بل تكمن في الوعي بالتجلّي الشديد والمرئي للاقتران بين المجالين. على أن من المهّم أن نلاحظ أن الوصل بين الإسلام والسياسة، وهو أمر معروف، قد جرى هذه المرّة على أساس النمط الثوري كما حدّده تقريباً المثالان الفرنسي والروسي. ثورة محضة، إسلام محض، ومن هنا تأتي كل الجدّة، كل قوّة تأثير الظاهرة. ذلك لأننا شهدنا في الماضي عدّة انقلابات في البلدان الإسلامية ـ دار الإسلام، كما كان يُقال ـ ولنذكر، للذاكرة، عمل «أتاتورك»، حركات التحرر الوطني في إفريقيا الشمالية، القومية العربية: هذا على صعيد السياسة. وبالنسبة إلى الدين، من المهم التذكير بأصولية محمد عبده، وبالحركة السلفية المتجسّدة بمدرسة المنار، وبالمهدية في السودان، وقبلها، الوهابية في الجزيرة العربية؛ إنها تشكيلة كاملة من الأعمال الإصلاحيّة.

إنها أعمال إصلاحية إسلامية لم تتمكن ـ باستثناء حالة الوهابية ـ من إقامة دولة، ولا من الامتداد إلى كل الحقل الاجتماعي. لقد بقيت أعمالاً متناثرة وجزئية. ثم كان الفاصل الزمني للقومية السياسية التي لعبت منذ عام ١٩٢٠ دور المحرّك والموّجه في المجتمعات ذات التراث الإسلامي. أقول «فاصل زمني» لأننا نشهد عودة إلى جدل الحضارات، سواء اتخذ شكل الفكر الإنمائي أو انبعاث الإسلام.

لماذا نحن متأخرون؟ أو لماذا تخلّينا عن عقيدتنا وذاتنا؟ إن هذا النمط من التساؤل الراهن يمدُّ اليد ـ بعد ثلاثة أرباع القرن من نضالات التحرير، مواكباً من ناحية ثانية علمنة بطيئةً وصامتةً للمؤسسات أو غَزينة لنمط الحياة ـ إلى التساؤلات الأولى التي أثارها أناس مثل خير الدين، الأفغاني أو عبده، لكن في ظروف مختلفة جذرياً. منذ قرن، كان الإصلاحيون يتحدثون إلى مجتمعات غير خاضعة سياسياً، لكنها كانت تشعر بضعفها. ولم يكن قد انقطع خيط التواصل الذي كان يصلها ببنية الإسلام المتأخرة الاجتماعية ـ الأيديولوجية، واليوم أُجبر هذا النمط من الخطاب سواء أكان تحديثاً (ليبرالياً، ماركسياً) أم دينياً، على أن ينتشر في البنى الجديدة المكتسبة أو المفروضة في الوقت الذي يصدر عن مجتمعات سيّدة لنفسها سياسياً.

وكانت هناك مصفاة أو وساطة قرن من تجارب التحديث، من الاحتكاكات الثقافية العميقة، والمحيط تغيّر بكامله. فلم يكن خير الدين يعرف إلا أوروبا ١٨٦٠؛ في حين أن الخميني يستند إلى صورة أميركا عشية العام ٢٠٠٠. وكان أمام الأفغاني أفقُ الأمبراطورية الفارسية المنحَلّة، والأمبراطورية العثمانية المنحلة هي أيضاً، ولكنها لم تزل صامدة، وأوروبا الآلية، الوضعية، التي لم تكن بعدُ استعمارية تماماً. وأما الخميني فيخاطب طهران التي صارت متروبولاً، عاصمة عملاقة، ويخاطب إيران حصل تحديثها بشدة، وعالما يمرّ كله في أزمة حضارية.

إن العودة، بعد قرن من الاستعمار، إلى تساؤل وسواسي واحد، تكشف عن تواصل مُحيِّر، شبه مدهش، لكنه يُفسَّر بالاستقلالية النسبية ذاتها، غير المرتهنة بعد في حالة، والمرتهنة في حالة أخرى. إلاّ أن عدم التواصل، الذي يصعب إدراكه، مردّهُ إلى كونِ الإسلام قد تغيّر مع الوقت، وإلى كون العالم قد تغيّر معه أو خارجه. كان عبده يتقبّل حدوداً واسعة من التحديث الذي كان يريد أن يصالحه مع إسلام مطهّر. مُطهّر ممّ؟ من تطوّره الذاتي المتأخر (المرابطية، اتساع اللامعقول). فكان يمزج شرطاً خارجياً مع شرط داخلي، ليس ترابطهما واضحاً بالضرورة، طالما نادى محمد بن عبد الوهاب، قبله بكثير، وبدافع داخلي محض، بالعودة إلى إسلام مُطهّر. أما الخميني فيضع على المحكّ قيمة مفهوم الحداثة بالذات ـ وهذا ما كان قد بدأه رشيد رضا ـ في عالم إسلامي حصل تحديثه إلى حدّ ما، ومنتزع من الإسلام بشّدة. زدْ على ذلك أننا نشهد هذه المرّة استيلاءً مباشراً على السلطة.

من المهم جداً، بالتالي، أن نعير الانتباه لهذا الانبعاث السياسي للإسلام، بعد

أكثر من قرن من التغييب، بمعنى أن الإسلام الديني قد توقف إلى حد بعيد عن طرح نفسه كمرجع أولي للمسيرات والمساجلات الكبرى، وأنه عاد إلى المسرح لا ليصلح نفسه، بل ليصلح المجتمع الشامل وليفرض نفسه سياسياً عليه. إن استرداد الديني للسياسي بوصفه عملاً، وليس بوصفه فكرةً وحسب، وبالعكس إن اندماج الديني في مسيرة سياسية بامتياز، إن كل هذا يمثّل، بلا ريب، ظاهرة كبرى، لا بد من إدراك كل جدّتها.

ناهيك بأن إيران ليست وحيدة في الحَلْبة؛ إنها موجة عميقة، نلاحظها في أفغانستان، في باكستان، في تركيا (بدرجة أقل)، وكذلك في العالم العربي. ففي أفغانستان نهضت باسم الإسلام حركة مسلحة، ثائرة على دولة مسكونة بالأسطورة الوضعية، العلمانية، للثورة الماركسية. بخصوص باكستان، من المعروف أن هذا البلد قد تأسس عام ١٩٤٧، في سياق تحرير شبه القارة الهندية، على أساس وعي حادٍ بالاختلاف الإسلامي. وتردّدت الباكستان حتى الآن بين أهداف تحديثية وأهداف إسلاموية تريد تطبيق الشريعة تطبيقاً كاملاً، ولكنها تميل بمجرّد ميل جهاز الدولة، إلى التيار الإسلاموي، وهو خيار طالما نادت به «جماعة إسلام» المودودي، ولكنها لم تكن رأس حربته، وحتى ربما لم تكن ملهمته.

منذ أمد قريب، في العالم العربي، كانت القذّافية، بوصفها إرادة نهضوية، قد أدخلت مقداراً كبيراً من الإسلامّيات في الإرث العروبي الناصري، ولنلاحظْ أيضاً التأثير المتصاعد للعربية السعودية التي استندت دوماً إلى الإسلام أكثر من استنادها إلى العروبة. ولكن بنحو عام تجري هنا نهضة الإسلام بحركات تحتية، لا بواسطة أجهزة الدولة التي استولت عليها رؤية إسلامية، أو التي تبنّت مثل هذه الرؤية. لنذكر الحركة الإسلامية في تونس، واستئناف نشاط الإخوان المسلمين في مصر وسورية، وبعض الحركات الشيعية المقموعة في العراق والمجهولة. بما أن الحكومات العربية في مجملها اتخذت موقفاً شكوكياً، متخوّفاً أو ممانعاً تجاه الثورة الإيرانية، فإن هذه الواقعة بالذات تبيّن مدى قلقها إزاء عدوى محتملة، وتظهر أيضاً مدى عجز إيديولوجياتها القومية ـ العروبية أو الحَضَرية ـ ذات النزعة العلمانية الكامنة، عجزها عن استيعاب القوى الروحية. وتالياً، فإن الحركة الإسلامية تنتشر في المدارات غير العربية بشكل أساسي، في منطقة آخر الأمبراطوريات الإسلامية الكبرى (الصفوية، العثمانية، المغولية). هناك حيث أحسّ الإسلام بآخر نفحات مجده؛ هناك حيث هو الوحيد، الحي

أو الباقي من دون حامله اللغوي العربي. نقول ذلك لأن الأسطورة العروبية حلّت في العالم العربي محلّ الإسلام وتواصلت معه إلى حدٍ ما، ما دام التراث الثقافي العربي يحمل أجزاء كبيرة من الإسلام. أنْ تكون عربياً معناه أن تكون مسلماً ثقافياً، وإلى حدٍ ما، مسلماً من دون العقيدة. ولكن في أماكن أخرى، ينبغي أن يكون الإسلام دينياً أو لا يكون. هناك إذن عناصر كثيرة تتضافر لتفسير قوّة وفعالية الحركة الإسلامية في المدار الإيراني ـ الهندي.

العلاقات التاريخية والعامة بين الإسلام والسياسة

يتساءل الغربيّون كيف يُمكن الكلام على ثورة إسلامية؟ تعريفاً، ألا تسمّى الثورة ثورة بالنسبة إلى المستقبل، فيما الدين يتغذّى من قوى الماضي؟ إن الإسلام تراث والثورة هي الجديد المطلق. وفي تواصلٍ ما، أسّست الثورتان الأوروبيتان الكبيرتان ثقافة سياسية جديدة، محطِّمةً لنظام القيم القديم، وللقيم الدينية بالدرجة الأولى. لكن قبل ذلك بكثير، ومنذ القرن السادس عشر، ألم تحصل علمنة واسعة لسياسة الدول القومية؟ صحيح أن الإسلام كان يُنظر إليه دوماً كأنه كتلة دينية، لأن المثل الدينية كانت تبدو طاغية على أحوال المسلمين. ولكن ساد الاعتقاد في الغرب بأنه قد شفي من مرضه. وها هو يعود اليوم إلى أصله، مربكاً كل ترتيب العالم.

من وجه آخر، لم تكن النواة الفكرية السلفية، المنتشرة في العموم، قد توقفت منذ ثلاثة أرباع القرن عن نشر فكرة شمولية الإسلام والتكافل العضوي بين السياسي والديني («الإسلام دين ودولة»)، إلى جانب هذه الفكرة الأخرى عن امتياز الإسلام، أي صلاحيته في كل الأمكنة والأزمنة. إن السلفيّة لم تبدع هذه الأفكار من لا شيء، بل وضّحتها ونشرتها بقوّة، عبر سلسلة متصلة تمتّد من الأفغاني إلى حسن البنّا. إن رشيد رضا برمجَ ونَسّق، وحسن البنا نَشَر. الواقع أن هذا الإلحاح إبداع حديث تقريباً، يُمكن تفسيره بالرجوع إلى الإسلام القديم، فيما يتعدى الإسلام الوسيط المركّب. وبردة فعل على العلمنة المتزايدة للدولة وللمجتمع منذ العام ١٩٠٠، في العمق، يرتسم هناك انبثاق لطابع الإسلام الأصيل، الشمولي والتوحيدي، الذي كان الفقهاء الأوائل قد ألمّوا به، لكي يدمجوا مجتمع الأمبراطورية العباسية ويطبعوه بالطابع الإسلامي.

لا أريد هنا سوى البدءِ بقراءة أو إعادة قراءة ثلاثة مفكرّين إسلاميين، يمثلون في نظري فترتين مفصليتين في تاريخ الإسلام: إسلام المجابهة الثقافية مع أوروبا (خير الدين)، وإسلام المجابهة مع الذات (ابن خلدون، ابن تيميّة)، وذلك بقدر ما

كانت الثانية ترهص بالأولى عن طريق الاستشعار الغامض بانهيار كلاسيكية الإسلام السياسية ـ الدينية. المقصود في الحالتين، فكرٌ يجري جامحاً وراء التواصل، المعاش مجدداً كأنه مهدّد، ويحاول وضع موازنات تقويمية أو إجراء انفتاح. من المدهش أنّ فكر ابن تيمية كان وراء الإصلاحية الإسلامية في القرن التاسع عشر، ووراء الوهابية وتيّار المنار معاً، وأن يكون مسار ابن خلدون، مع ذلك، إعلاناً للعقلانية التاريخية الإصلاحية. والمدهش أكثر أنْ لا تكون تلك المسارات غير متسمة بشيء من الثورة، ولا تفكر بالإسلام السياسي ككتلة أو كلية شاملة. كانت مسيرات تهرّب أو إذعان، وعرضُها يعني التبيان، بقوّة أكبر أيضاً، إلى أي حدّ كانت «الثورة» الإسلامية جديدة من حيث إشراقتها الأساسية، ويعني أيضاً تبيانَ مدى بقائها حبيسةً في قوقعة الشريعة. وخلافاً للفكرة السائدة، يعني أيضاً إلى أي حدٍ كان قوياً التلازم الثنائي بين الدين والسياسة في الإسلام.

قراءة ثلاثة مفكّرِين: خير الدين، ابن خلدون، ابن تيميّة

١ ـ خير الدين:

حالة خير الدين هي حالة ملتبسة. فهو مسلم، لكنه متغربن عن طريق تبنّيه للقومية التاريخية. مع ذلك، يمكن التساؤل فيما إذا لم يكن مستلباً، بمعنى أنه لم يكن يرى عظمة الإسلام التاريخية إلاّ من خلال شهادة أوروبا، وبمعنى أنه بقدر ما كان موضوعياً وبمهارة يخفي رسالته في خباءٍ إسلامي، فإنه كان يحضّر لاستسلام ثقافي.

لم يكن خير الدين متجذّراً في الإسلام الحكومي العثماني الشامل. مع ذلك، هناك نقطتان مهمتان تسترعيان الانتباه.

١) الترابط بين السلطة التركية وعلماء الدين والشعور الحادّ بهذا الترابط. من هنا عبارات جميلة ضد ابتعاد الممارسة الحكومية عن الشرع، بسبب مثالية الشريعة في مواجهة دَنَس السلطة. إن هذه المسافة، هذا الفصل بين الدين والدولة (مع تحفظات) هو سبب تحرّر السلطة من كل رابط أخلاقي. وبما أن السلطة تعرف أنّها مدنسة، سيئة، فإنها تنفلت من عقالها بالمعنى الحقيقي والمجازي[1]. وحصيلة هذا

---

(١) خير الدين، أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك، طبعة دار الطليعة، بيروت، ١٩٧٨، باعتناء الأستاذ معن زيادة، ص ١١٧. راجع أيضاً بالإنكليزية، النص المترجم:
Brown, Carl , *The Surest Path*, Harvard University Press, 1967.

الوضع، وهذا ما لا يقوله خير الدين: أن قطب العلم والشريعة هو محراب الخير. وهكذا نلاحظ لدى خير الدين وجود هذا الوعي القديم بأنّ السلطة لم تكن مهذّبة كفايةً بأخلاق الدين. فلم تكن السلطة إلا زمنيةً، كمركز قرار وجهاز، كسياسةٍ بحتة، إنما تخضع للشرع فقط في موضوع الدين وعلى الرغم من كون الإسلام دين الدولة. في العمق، لم تكن الدولة إسلامية.

إن مفارقة خير الدين أنه كان يريد إضفاء الإسلام على الدولة من خلال إزالة طابع الإسلام عن الحضارة، بمعنى أنه كان يصبو إلى محاكاة أوروبا في إنجازاتها المادية مع استخدام إسلام تنويري.

عودة إلى مفهومي السياسة والشرع:

عملياً، كان في الإسلام المتأخر وعي لضرورة توسيع الشرع وروحنة السياسة؛ من هنا جهود ابن قيم الجوزيّة، الذي ذكره خير الدين واسترجعه لحسابه. بمَ يمكن أن يتعلق الأمر؟ بإرادةٍ واضحة لروحنة وعقلنة السياسة، وفي الوقت نفسه، بتوسيعِ وتلطيفِ لمفهوم الشرع؛ وبكلمة، بإرادة توليف وتركيب. في حديثه عن محمدَ بيرم[1] يقول لنا خير الدين ما يلي: «عرّف السياسة الشرعية بأنها ما يقرّب الناس أكثر من الخير وما يبعدهم أكثر عن الشر، حتى وإنّ كان النبي لم يطرح ذلك ولم يوحِ به الوحي».

بمكيدة من مكائد العقل، نجد لدى هذا المفكرّ إرادة توسيع الشرع والرغبة في الحدّ من مداه في آن. ومثال ذلك أنه يقول حين يورد ابن قيّم الجوزية وابن عقيل: يجب أن تكون كل سياسة متفقة مع الشرع، لكنّها تستطيع أن تتجاوز الشرع.

إن الفكرة المركزية هي فكرة العدل، وهي إسلامية ومكوّنة لثقافة الإسلام الديني السياسية: يضيف إليها فكرة الحرية، مُلبساً إياها لباساً إسلامياً، ومترجماً إلى محاجّة إسلامية عناصرَ الثقافة المتحررة من الثورة الفرنسية.

مفهوم العدل إسلامي، قرآني، لكنه مرتبط بمفهوم الحرية، الأمن، المساواة: أربعة مفاهيم أساسية. يجب أن يقارن ما يقوله خير الدين مع الطهطاوي الذي كتب ما يلي: «ما يدعونه حرية ويمجّدونه هكذا، هو المقابل الدقيق عندنا لما يعبّر عنه بالعدل والإنصاف».

---

(١) خير الدين، أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك، م. س، ص ١٥٨.

الحقيقة أن مفهوم الحرية مكسب حديث، لا نجده لدى المنظِّرين الكلاسيكيين، مثل ابن تيميّة[1]. وما كان يبدو لدى الكلاسيكيين بمنزلة فكرة الحرية أو الحق إنما كان مفهوم حدود الله، وهي في آن حقوق الله وحقوق الإنسان.

إنها المحرّكات الإيجابية للروحانية السياسية، مُرتكزاتها وأُسسها، فهي ترتدي رداءً إسلامياً، لكنها متعلمنة قليلاً، بمعنى أن الهدف الأسمى كان حكماً صالحاً، يشكّل ضماناً لمجتمع تقدّمٍ ونماءٍ وإبداع. ليس هناك استنادٌ إلى الغَيْب، أساس الشرع. حول هذه النقطة، ينبغي الرجوع إلى ما قبل: إلى ابن خلدون وابن تيميّة، فلنمضِ من الأحدث إلى الأقدم.

٢ ـ ابن خلدون:

كان ابن خلدون ملهم المدرسة التونسية، أي خير الدين وابن أبي ضياف. لقد أمدّهما بالمفاهيم الإجرائيّة وبالتقنية التحليلية. فالسياسة، عنده، هي المُلك، أي آليات الحكم المحض، البعيد جداً عن أية ركيزة روحية. هكذا كانت تجربة الإسلام المتأخر. لكنّه يقدّم نظرة استرجاعية، تحنّ أيضاً إلى الخلافة والإمامة، الغائبتين تماماً في عصره، واللتين تمثلان المَثَل الأعلى في نظره.

يعرّف ابن خلدون السلطة بأنها عنف وإكراه، لكنّه يفرّق بين ثلاثة أنواع:

ـ السلطة كحكم بحت وعنف (مطلقة، بلا حدود).

ـ السلطة التي ينظمها العقل البشري.

ـ السلطة التي ينظمها كلامُ الله.

لكن هناك شيئاً مهمّاً، هو أنه يسلّم بإمكان تنظيم ذاتي فطري، أي بزوال الدولة، ولكنّه يبدو له مع ذلك غير ممكن عملياً (تشاؤم من البشر). ويطلق اسم سياسة على جملة أحكام عقلانية تخضع لها السلطة الزمنية (الفرس مثلاً)، أي نوع من «قانون أساسي للمملكة». لكن القوانين في السلطة الدينية تصدر عن الله، ويكون هناك مخطط غيبي ومرتكز للحقيقة لأن الحياة وهم وضلال ما دام مآلها الموت أو الفناء. لكن هناك الحياة الحقيقية. وعندئذٍ، إذا كانت السلطة خاضعة لها، وهي طبيعية بالنسبة إلى الإنسان، فإنها تدخل في توليف شمولي وفي غائيّة.

---

(١) راجع حول هذا الموضوع: فرانتز روزنتال، ومؤخراً، خلدون الحصري:
Three Reformers: *A Study In modern Political Thought*, Beirut, Khayyat, 1966.

«غاية الدين [الإسلام] هو خلاص الناس في الآخرة. من هنا ضرورة حثّ الناس على قبول الأحكام الشرعية (القوانين الدينية) في أمور هذه الحياة وفي الأخرى. من هنا كان الأنبياء وخلفاؤهم»[1].

تقوم السلطة السياسية على العقل، لكن السلطة ذات الأصل الإلهي تتولى كل المصالح الدنيوية والأخرويّة، فتقيس الأولى بمقياس الثانية. يقول إن المطلوب هو حكم الناس بالدين، أي بالآخرة. صحيح أن في الأساس لا بد من استبطان الطاعة أو السلطة القمعية. لكنها تبدو ناقصة بحد ذاتها، وعندئذٍ لا بدّ من إمام: «لو اتفقت كل الأمة على العدل (أي نقيض قانون الطبيعة) وتنفيذ أحكام الله، لما كان هناك حاجة إلى إمام». ما يهمّ الخوارج، حتى نضرب مثلاً ناطقاً جلياً عن رفض النظام القائم، هو طبع المجتمع بالطابع الإلهي الكلّي. إنه يرفض هذه النظرة. لكنّه يعذرهم قائلاً: «إن ما دفعهم إلى هذا هو التهرّب من الاشمئزاز الاحتقاري من السلطة أو أساليبها العسفية، العنفية، أساليب الاستمتاع بالحياة، وذلك بعدما رأوا الشريعة مفعمةً بمقتِ هذا كلّه، وداعية إلى رفضه». والحال، ليست السلطة شراً بجوهرها: إنها مزدوجة. والشريعة لا ترفضها بوصفها سلطة. ولكنّ ابن خلدون يتجنّب هذه القضّية الأساسية بالنسبة لجماعة استبطنت الشريعة، وتالياً تكون قادرة على الاستغناء عن السلطة.

من هنا فرضيته المزدوجة القائلة بوجود جماعة قاصرة أبدياً، ثم تصويره للحكم القمعي كأنه حكم خارجي عن الضمير وليس مستبطناً داخلياً أبداً في الواقع. المقصود في هذا الواقع نفي كل فكرة حياة مواطنة، ولو كانت دينية.

٣ ـ ابن تيمية:

عندما يُقرأ كتاب ابن تيمية[2] بسرعة، يعطي انطباعاً عن تماسكك مرموق. فهو لا ينادي بمنح الحكم للعلماء، لكنه يطالب بأن يكون كل مجال السياسة والمؤسسات الاجتماعية خاضعاً لروحية الإسلام ولشريعة الإسلام.

ـ روحية الإسلام:

الأمانة لدى القادة الذين صاروا مستودعين أو مُستَخلفين؛ الأخلاقية في كيفية تعيين الحكام (الأفضل، الأجدر، الأكفأ)؛ نقد للعسف المالي؛ وبنحو أوسع،

---

(١) المقدمة، طبعة بيروت، ١٩٦١، ص ٣٣٨.

(٢) السياسة الشرعية.

مفهوم العدل كأساس للملك. وابن تيمية يؤكد بقوّة على أنّ الحكم ليس، ولا يجوز أن يكون إرضاءً للغرور: إنه موجود لإبقاء الدين قائماً؛ فالدين، ضمناً، أرفع مقاماً من الحكم. وإلى جانب مفهوم الأمانة، نجد بالطبع مفهوم الشورى، وهو مفهوم مركزي، أيضاً، في التفكير السياسي ـ الديني.

ـ شريعة الإسلام:

هنا يصف ابن تيمية بالتفصيل ويطالب بتطبيق فعلي لترسانة الشريعة القمعية. إنه يقول ذلك بمنطق مظلم وقاسٍ، مع حدّةٍ شديدة في إعادة التوكيد على تأسيس الأحكام على القرآن والسنّة، بعد إلباسهما لباسَ العصمة والهالة القدسية. لكن لاننس أن ابن تيمية عاش في فترة استرخاء بالنسبة للإسلام ولذلك، وربما يخطىء مَنْ يظنّ بأن الأمر يتعلق هنا بشيء بسيط، بل على العكس، من الممكن أن تُكتشف فيه دلالة دينية عميقة: ليس عَرَضاً لقانون جزائي، بل تذكير بمشيئة الله لطرد كل الشر وتطهير العالم. هذا الاستغراق في المثالي، ينبغي على الدولة تحمل مسؤوليته، يجعل نفسها منفِّذة لا غير. عملياً وفي هذا النطاق، ربما يرمي كل ذلك إلى طرد الخطيئة باستعمال القمع وحتى بدرء الشُبهات كما لدى كل التطهيريين، وإلى تأسيس إنسانية خالصة. إن الطهرانية هي ما ينزع إليه هذا الإسلام، أي اجتثاث عنف الشر بقوّةٍ.

من هنا جاذبيته للحكّام الأطهار والقُساة، المبنية على هذا الوهم. حتى إن ما يجري البحث عنه في الباكستان، في السعودية الوهابية، كما في السودان وإيران من وراء إقامة الحدود، ليس فقط الرمزية المثيرة، ولا تطبيق الأمر الإلهي، مهما كان قاسياً لأنه إلهي، بل الاعتقاد الساذج بالقضاء على الشر بالشر، وتالياً، في نهاية المطاف، إمكان إقامة طهارة الآخرة المعصومة في الدنيا. نستكشف هنا مسألة الرغبة، التي نستشف من خلالها أن الإنسان الإسلامي كان يتعذب دوماً بالرغبة[1]، لأن الواقع كان ملتبساً دائماً. والحال، يظهر أن الواقع صامدٌ دائماً، وأن واجب أهل الدين إنما هو تذكير ثابت لإعادة تطبيق الأحكام فقط. فهم يشعرون أن السلطة أفلست وما زالت مفلسة، وتالياً ما زال المجتمع العادل، حلم علماء الدين، مؤجّلاً على الدوام.

---

(١) النموذج الإنساني للإنسان التقي هو ذلك الذي قام بالاختيار الأساسي للقمع الداخلي، لكنه وجد قاعدة في الشريعة.

في أملهم بجعل السلطة مسلمةً، ليس لديهم سوى حَزْم عقائدي أو إرادة قوّة.
هناك نوع من مثالٍ رهباني ينبغي فرضه على المجتمع برمته، وهو مثال تخفّف منه التسهيلات الشرعية. وكان يقول إقبال[1]: النظام الاجتماعي كان هاجسهم، أي إقحام النظام داخل السلوك الاجتماعي.

هل يستطيع الإسلام تأسيس ثقافة سياسية؟

قرأنا هؤلاء المفكّرين الثلاثة في اتجاه معاكس للزمن: السياسي، المؤرخ والفقيه. يتراءى لنا ابن تيميّة كأنه واقعيّ مستسلم، حين يترك مقاليد السلطة في أيدي السياسيين. بينما رأينا أن خير الدين أراد أن يحقن السلطة، في بناها العملية، بذكاء العلم ومثالية الشريعة، مزيلاً على هذا النحو هذا الفصل المشؤوم طيلة ألف عام من التاريخ. الفصل الذي كان يحمل في طياته الاستبداد، ما دام كافياً أن يترك المستبد للشريعة مجالها الخاص، والذي كان يطالب ابن تيميّة بجعله شاملاً، في نهاية المطاف، لِمجال الأخلاق والعادات.

في الصميم، استقال دينيُّ العصور المتأخرة أمام السياسي، إنما ليس دون بعض العظمة لأنه أعطى الأولوية للمطلق المسجّل في القانون، في الشعائر أو التأمل. الواقع، ربما لم تكن هناك سياسة إسلامية أبداً، حتى في مؤسسة الخلافة، بل كان هنا تجسيد للمقدس في بعض الرجال، وكان هناك مجموعة ذكريات، وليس بحثاً عن أسس لتنظيم السلطة. فماذا كانت السياسة الشرعية سوى توسيع أقصى للسلوك المسلم في المجتمع وبواسطة السلطة القائمة؟ إن تركيز الإسلام في العالم الاجتماعي، ونشره في الداخل كما في الخارج، وتزويده بعدّةٍ مفهومية وحقوقية (فقهية): هذا هو هدف الخلفاء العباسيين في العصر الكلاسيكي وهدف كبار الفقهاء. إنها بكل تأكيد إيديولوجيا إسلامية، ولكنها ليست ثقافة سياسية بالمعنى الدقيق. إن خجل السياسي أمام الهيئة العقائدية القدسية، كان يقابله خجل العلماء في مواجهة المجال السياسي البحت. صحيح أن الاثنين تعاونا لتشكيل مجتمع متأسلم، مزوّد بتماسك شديد، خاضع مبدئياً للمثل الاجتماعية للرسالة الأولية. لكن لم يجر سعي لإقامة حكم إسلامي، بمعنى وضع أسس للحكم، ورؤية للقوى الاجتماعية، وتفتيح روحانية سياسية في صميم الدولة بالذات. حتى المحدثين، مثل حسن البّنا، لم يرموا

(١) M. IQBAL, *Reconstruire la pensée religieuse de l'Islam*, trad. Franç., Paris, 1955.

في آخر المطاف لغير تجديد إسلام المجتمع بواسطة دولة مسلمة، أي يقودها مؤمنون يطبقّون الشريعة.

يقيناً أن الإسلام غنيّ بالمبادىء النبيلة: العدل، المساواة الممكنة بين المؤمنين، المؤاخاة في الله، العطف على الضعفاء (خصوصاً عند الشيعة)، التضامن والتكافل. ولكن حتى تتكون ثقافة سياسية، لا مناصّ من أن ترمي هذه المبادىء إلى تطبيقها بكيفية ملموسة في نواة الدولة، وليس طرحها كبرنامج حكم. بكلمة فليشملْ مجال المطالبة المثالية آليّاتِ الحكم. من هنا أهميّة الثورة الإيرانية على صعيد الواقع، لأنها أظهرت مقاومةً مظّفرةً ضد الديكتاتورية، هذا الإفراز الحديث، وكان ذلك باسم الإسلام. فيما كانت الحركات الرافضة، في الماضي، تتكسّر على جدار الاستبداد الموروث من الشرق العتيق. إلا أن الثورة الإيرانية استوعبت في آخر المطاف العنف الثوري الأوروبي القديم، فباتت إبداعاً وتقليداً للآخر في آن واحد.

١٩٧٩

- VIII -
الثقافة والسياسة في العالم العربي

الأمة العربية والوعي التاريخي

يقع لي غالباً أن أقرأ كتباً ومقالاتٍ لمفكّرين من أوروبا الشرقيّة. وما يدهشني أكثر في الإنتاج الكثيف لهؤلاء الكتّاب والفنّانين والمفكّرين هو ذكاؤهم المتوقّد. وهذا الذكاء يخيفني قليلاً لأنني أرى فيه تعبيراً عن تعاسة تاريخية، مثنى وثلاثى أو رباعى: إذعان متواتر، انغلاق إيديولوجي مفروض، عدم اعتراف من العالم الخارجي أو إبخاس قدر، وعلى الرغم من ذلك، تاريخ عظيم، تراث ثقافي رائع، حيوية فكرية شبه محمومة. ووراء ذلك، هوس السياسة والسياسي، وحكايات التنكيل والاضطهاد. إن التشابه مدهش هنا مع العالم العربي. هنا وهناك كوكبة من المثقفين، غليان وعدم اعتراف؛ هنا وهناك تعاسة واقعية ووهمية في آن. أما المقارنة على مستوى التاريخ السياسي، فهي تتوقف عند عتبة الحداثة، أو حتى عند هذه الشريحة الزمنية التي ستشهد، بعد الحرب الكبرى، مولد القوميات. ويختلف الأمر على صعيد الأسس التاريخية ومسألة الأصول التي تشوّش الصورة الذاتية للعرب وبناء حداثتهم الخاصة.

إن المجال العربي قديم جداً، فقد بُني على أعرق الحضارات، حضارة مصر الفرعونية، حضارة بلاد الرافدين السومرية، الآكادية ثم الفارسية، حضارة فينيقيا. من جهة أخرى، كان الشعب العربي العريق، شعب القرنين السابع والثامن الميلاديين، شعباً فاتحاً، مؤسّساً أمبراطورية وديناً، الخلافة والإسلام. لقد كان ذلك مشروعاً تاريخياً وروحياً كبيراً. ففي فترة معيّنة، غطّت الامبراطورية العربية مجالاً يمتد من تخوم الصين، فيما وراء النهر، إلى شمال إسبانيا، فشملت العالم العربي الراهن وإيران وتركستان (السوفياتية سابقاً) وشرق تركيا، والقوقاز، وشمال الهند وإسبانيا.

إن الانتليجنسيا القومية الحديثة، تلك التي تؤمن بالوحدة العربية وبالوجود الراهن لأمة عربية ـ الأمة ـ، لا تَرجع إلى هذه العظمة الأمبراطورية الغابرة أو تَرجع إليها بإمساك وتقتير، ربّما لأن الرأي العام الأوسع كان قد أفرط في العصر الاستعماري بالتغنّي بروعة الماضي، وكذلك لأنّ القومية الوحدوية أرادت أن تكون وعياً راهناً، قيمة للحاضر، ومعركة منغمسة في قلب الواقع.

إن الحداثة العربية، حداثة العروبة أو حتى الحركة الإسلامية، وكذلك حداثة الدول ـ الأمم، قذفت التاريخ ومعرفة التاريخ في مطاوي النسيان. أولاً التاريخ كعلم، وثانياً التاريخ كوعي عظمة، وأخيراً التاريخ كأساس لكل المشاريع التي تشغل العرب. هناك ندم عربي تجاه مجد الماضي؛ لكن هذا الماضي غير المعروف كفاية، المُتجاهَل عمداً، يلاحق في السّر الوجدانَ العربي، لأنّه لا يزال مرجعاً حيّاً يسكن الحاضر، ومن هنا إشكاليّة التراث[1]. لا يزال العالم العربي واحداً من المدارات الثقافيّة التي جرى فيها الحفاظ بقوّة شديدة على تواصل تاريخي فعلي: في اللسان، في منظومة القيم، في أعمق بُنى اللاوعي الجماعي.

في إمكاني أن أضرب ألف مثلٍ على هذه المفارقة للوعي التاريخي الخجول. إليكم مَثَلين مأخوذين من الحاضر الحيّ: في صنعاء، عاصمة اليمن، انعقد حديثاً مؤتمر كبير للمثقفين والكتّاب والفنانين العرب لمساندة الانتفاضة، شاركتُ فيه وكان لي الشرف بأن ألقي خطاب الاختتام، باسم المشاركين. هل كان ينبغي التحدث عن صنعاء «الوطن ـ الأم للعرب» كما أُتيحت لي مراراً فرصة سماع ذلك، أم عن «صنعاء الثورة»؟ كان واضحاً أنه كان ينبغي اختيار الصيغة الأخيرة، لأن النبرة والجو واللياقة كانت تفرضها. في جلسات القات، عندما رحنا نستذكر ـ سوريين ومصريين ومغاربة ـ جذورنا اليمنيّة، الحقيقية تاريخياً تماماً، إذْ كان الحضور اليمني كبيراً في الفتح والاستيطانات العربية خارج الجزيرة، وجدنا في الحقيقة صدى رضىً وارتياح، ولكنه اقترن على الفور بتصحيح قوامه رفض كل فكرة عن «يمن ـ مَتحف». هناك في العالم العربي بعض المؤرّخين الجيّدين جداً: إنهم معروفون قليلاً أو بالكاد، وهم لا ينتمون إلى الجناح الجذّاب السائد، من الأنتليجنسيا العربية. مع ذلك، يظلّ الهاجس التاريخي قوياً جداً في العالم العربي، ولكن كأداة سياسية أو إيديولوجيّة. فقد نَهَلَ

(١) تراث: إرث، مأثور ثقافي، موروث بمعنىً أوسع. مفهوم واسع جداً وشديد التداول حالياً، يتضمّن معنى الماضي بكلّيته في مقابل الحاضر.

إيديولوجيون أو فلاسفة مختلفو النزعات من التراث التاريخي، على مدىً كبير، ليروّجوا حركة إسلامية معتدلة أو متطّفة، كما فعل محمد عمارة، أو رؤية ماركسية ـ مادويّة للعالم والتاريخ، كما فعل حسين مروّة، الذي اغتيل (عام ١٩٨٧) في بيروت، أو للقيام بقراءة «أركيولوجية» على طريقة «فوكو» للعقل العربي، كما فعل المغربي محمد عابد الجابري.

إن كل هذه المؤلّفات، المنغمسة بقوّة في علم تاريخي منقول إلى حقل الأفكار والثقافة، تلبّي طلباً شديداً، وتلقى صدىً عميقاً في الوعي العام. ناهيك بأن عدّة أنظمة عربية أرادت أو ربما تريد أن تعزّز شرعيّتها وصورتها وإيديولوجيتها السياسية أو نرجسية الزعيم بكل بساطة، بقراءة للتاريخ. طيلة ثلاثين عاماً، حكم بورقيبة مع التاريخ، إذا جاز التعبير، إذْ أنّ كل خطابه لم يكن سوى تذكير بالحركة الوطنية المتمركزة حول شخصه: إنه التاريخ المنظور إليه كسيرة تقريظية وتمجيدية. لكن، إيديولجياً، وبقدر ما كانت خياراته مؤيدة للغرب، مناهضة للعروبة، وفي سبيل تصوّر أمة تونسيّة ذات مكوّنات متنوعة، أمة محدّدة الهوية، متعارضة بقوّة مع فكرة «الأمة العربية»، شجّع أو استثار «تورخة» وفيرة، أحياناً ذات قيمة، موجّهة في اتجاهين، نحو التاريخ الروماني أو القرطاجي، والتاريخ الحديث لتونس وحدها. وفي الأنظمة المتحدرة من العقيدة البعثية ـ سورية، العراق ـ راجت إيديولوجياً تاريخية ملفّقة، يمكنني وصفها بـ «التاريخية العروبية الجامعة» panhistoricisme arabiste. منذ الأزل، كان تاريخ المشرق كله تاريخاً عربياً: عرباً كان السومريون والآكاديّون والفينيقيون والمصريون. لكن بوجه خاص، شيئاً فشيئاً وفي كل مكان تقريباً، يُحكى عن «إعادة كتابة التاريخ العربية»، أو كتابة «تاريخ الأمة العربي». المقصود في الحالة الأولى تخليص التاريخ العربي من التشويهات الاستشراقية، واستهلاك الماضي، الماضي الشخصي، مجدداً. لكن المقصود أيضاً، في الحالة الثانية، استخراج، عزل التاريخ العربي حقاً عن التاريخ الإسلامي الذي كان غائصاً فيه حتى ذلك الحين: إنها عملية تصدر عن البهلوانيات أو المخارق الكبرى، عندما نفكّر في العصور العباسية العظيمة التي كانت إفرازَ إمبراطورية متعدّدة الأعراق، عربية وإيرانية أساساً، وَحّدها الإسلام كدين، كإسمنت ثقافي، وكأساس إيديولوجي لشرعية الدولة. مثل هذا المشروع موجود، وتشجعه الأجهزة الرسمية العربية، وكذلك الآلسكو (الأونيسكو العربية)، لكنّه سيبقى لأمد طويل، بلا شك، مجرّد

مشروع. ومما له دلالته أيضاً أنّ واحداً من المؤرخين العرب الأكثر جدية، المعترف بهم اكاديمياً على الصعيد العربي وكذلك على المستوى العالمي، قد قام بمثل هذا التمرين. المقصود هو المؤرّخ العراقي عبد العزيز الدوري الذي نشر، بناء على طلب هيئة خاصة ذات تأثير كبير في الوسط الثقافي العربي (مركز دراسات الوحدة العربية)، وليس بناءً لطلب الدولة العراقية، كتاباً بعنوان **تكوين الأمة العربية**، أوّل ما يمكن أن يُقال فيه إنه ليس أفضل كتاب للدوري.

المثقف والعروبة

ما العروبةُ اليوم؟ يُقال إنّها ممزّقة مدمّرة، في بعض أوساط الانتليجنسيا، أوساط المثقفين المفكّرين، المُسيَّسين بقوّة، لكن ليس في الحصن الأخير للعروبة. ولكن هناك شخصاً محترماً هو أحد الأمناء العامين المساعدين في جامعة الدول العربية، صرّح حديثاً وعلناً في ندوة حول الوحدة، أن الوحدة لم تعد مسألة عربية أو «هاجساً عربياً». نفهم من ذلك أنها لم تعد تُطرح داخل المؤسسات القانونية العربية، كالجامعة مثلاً، حيثُ تتجلّى إرادة مشتركة. ومن المهم أن نلاحظ أخيراً أن الإيديولوجيا الوحدوية ـ العروبية في شكلها البعثي، وهو الأكثر انبناءً ـ قد وجدت نفسها عاجزة بحكم نجاحاتها عن الوحدة، بعدما تمكّنت من الاستيلاء على جهازي دولتين، سورية والعراق، وهذا ليس بالشيء القليل.

وربما لا أندهش كثيراً، وقد لا أضحك حتّى قليلاً، كما يفعل عدد من الغربيين (أنظروا حال «الاشتراكية في بلد واحد» في الاتحاد السوفياتي [السابق]): فهذا جزء من تناقضات التاريخ والسياسة والإنسان. ففي المشرق العربي، من بنغازي إلى بغداد، ظلّت العروبة نوعاً من وعي منتشر في كل مكان تقريباً، على الرغم من ضعفها كمشروع ملموس للوحدة بالمعنى السياسي. وهي من الآن فصاعداً مندغمة في الخيال العربي، في لَحْم اللسان المحكي، في منظومات الاعتقادات، على درجاتٍ شتّى. لا أحد، أو تقريباً لا أحد من هؤلاء الذين يقودون ويحكون ويكتبون، وكذلك من بين بورجوازية المدن الصغيرة، وحتى، على ما يبدو لي، من بين الجماهير ذاتها، يمكنه التفكير بالتشكيك بوجود الأمة[1]

---

(١) أمة: Nation، مع مضمون تفخيميّ، هي الوحيدة الموجودة في الفكر والخطاب الوحدويين، وفي أحسن الأحوال تشكّل التجمعات التي تكوّنها «شعوباً» (مصري، تونسي، جزائري)، ولكن ليس

العربية، أو بتعبير «الوطن العربي»[1]، بحلم الوحدة ذات يوم، بالتضامن العربي مع الفلسطينيين ضد إسرائيل. وعلى مستوى الوعي السياسي المكافح، في لبنان، هذه المرآة المرعبة للتمزّقات العربيّة، وكذلك في مصر، تندمج العروبة اليوم مع فكرة الوطنية، وتضطلع، تناقضياً، بدورها كقوة محليّة: تسمى «قوى وطنيّة». وفي المغرب العربي الذي ظل - ربما باستثناء الجزائر - على هامش اللُّجة الناصرية، دخل هذا الوعي المتشر، المُبهم، في الخطاب الرسمي والإعلامي، وكذلك، بسبب التأخر التاريخي بالنسبة إلى المشرق، دخل في بنية القوى السياسية المحلية: في الجزائر، هناك نواة ناصرية قوية في صميم جبهة التحرير الوطني، وفي تونس بن علي تكوّن حزب قومي عربي، يضمّ مختلف الاتجاهات وكان يعد بأن يكون قوّة لا يمكن إنكارها على المسرح السياسي.

قلنا إن المثقف العضوي هو قومي، أي وطني عربي وحدوي. فهو يمثّل العروبة الطوباوية، الفكرية الواعية، فيما يتعدّى مقولبات اللغة الرسمية أو الشعبيّة. عموماً يعتبر هذا النمط البشري متغرّباً - نقصد بذلك أنه استوعب العالم الحديث، بُناه، آلياته وقيمه أحياناً - وأنه ينتمي، تالياً، إلى النخبة المشهورة: يمكنه أن يكون جامعيّاً، أو ملحقاً ببعض مراكز الأبحاث غير الجامعية هذه التي تموّلها الدولارات النفطية، وغالباً ما استطاع أن يكون وزيراً في الحقبة الناصرية. ويمكنه أن يترقى في الصحافة الكبرى، في الدبلوماسية، في المؤسسات المصرفيّة أو الدولية. هناك عدة ندوات جمعت هؤلاء المثقفين في القاهرة، في بغداد، وقديماً في بيروت، وفي عمّان أكثر فأكثر، في الرباط وفي تونس، ولم تعقد أبداً، على وجه التقريب، ندوات

= الأمة، العربية والمتعالية فوق الانقسامات الواقعية. هنا أيضاً، المصطلح مأخوذ عن الإسلام وعن الخطاب القرآني الذي طرح، منذ مرحلة المدينة، وجود أمة إسلامية مكوّنة من المؤمنين، تجبُّ وتتعدى كل تماهٍ آخر. وكانت الأنظمة الأشد عداءً للقومية الوحدوية تستعمل عبارة «أمة إسلامية»، المعترف بها تقليدياً، وليس تعبير «أمة عربية» فيما كانت تستعمله في الوقت نفسه للدلالة على شعبها الخاص (مثلاً «الأمة التونسية»، في المصطلح البورقيبي، المرفوض بشدّة).

(١) وطن: استعمالياً، تدلّ الكلمة على مختلف الأجزاء الإقليمية المكوّنة للكلّ العربي، وبنحو خاص كصفة يتعارض آنئذٍ مع قومي، أي الوطني الحقّ المستند إلى الأمة. ولكنه كاسم، ولانعدام لفظ آخر، يُقال وطن أيضاً على بعض الأقاليم الخاصة، غير المكتملة، مثلما يُقال على الأرض العربية ككل في هذه الحالة الأخيرة، ترافقه صفة عربي آلياً، فينتج عن ذلك «الوطن العربي» أي موطن العرب بوجهه المكاني، الأرضي.

في الجزائر أو سورية، كما أنّ الحضور الجزائري، السوري والعراقي، كان ضعيفاً جداً فيها، أما السعودية فهي غائبة تقريباً. ولكن لم تنعقد الندوات فحسب لتحريك المساجلات السياسية ـ الثقافية. فهناك مجلاّت ثقافية ذات قيمة عُليا، تضمّ أفضل العقول: الوحدة، المستقبل العربي، الفكر العربي المعاصر، دراسات عربيّة، الاجتهاد الخ؛ والإنتاج الفكري وافر عبر الكتب، متنوّع وأحياناً مرموق، ويجب أن ندخل فيه الإنتاج العربي بالإنكليزية والفرنسية، المترجم عموماً في بيروت التي لا تزال، دائماً ورغم كل شيء، مركز الثقافة والنشر.

ما هي الهموم الكبرى للمثقف العروبي النخبوي؟ الهموم التي تحتل قلبَ المناقشات الكبرى؟ إنها موضوعات مثل الوحدة، تسلّط الدولة، العلائق بين الدولة والمجتمع، الديمقراطية، حقوق الإنسان، جدلية العروبة ـ الإسلام، وبنحو أقلّ الحوار مع الثقافات الأخرى وبعض الموضوعات المتعلقة بالعلم السياسي، بالاقتصاد، بـ «الفكر الخبير»، كما لو كان المثقّف يريد التدليل بذلك على قدرته الفكرية الشاملة لكل المسائل العربية، بما فيها المسائل الحسيّة جداً. ومما لا شك فيه أن هناك منذ السبعينات، وبغرابةٍ منذ نهاية الحقبة الناصرية، ازدهار فكري مرموق، وبنحو أعمّ، هناك تفتّح ثقافي عربي؛ هناك اندفاعة حقيقية تعزّزت وبرزت في الثمانينات؛ إنها نهضة ثانية أو ثالثة، بعد نهضة نهاية القرن التاسع عشر، ونهضة العشرينات والثلاثينات التي تلاها الفراغ الكبير في الخمسينات والستينات، تحديداً فراغ الهزّات والانتصارات السياسية التي جعلت العالم العربي يبرز كحضورٍ في التاريخية المعاصرة، كعالم انفجار القومية[1] المدّوي.

عندئذٍ كان شخص الزعيم يحتل أعلى المنصّة، بالترابط مع هذا الفرد التاريخي الآخر، الحزب، وكذلك مع الشعب، الجماهير، الشخص الجديد الذي دخل بضوضاء المسرح المحلي وحتى العالمي. بين عامي ١٩٥٢ و ١٩٦٩، كانت تنداح

(١) القومية: تيّار فكر وعمل ينزع إلى التنظير والتجديد لمفهوم الأمة المطبّق على كل العالم العربي، كل العرب. في فترة أولى، ظهر هذا التيار لدى رجال يعملون في الحركة السورية بين عامي ١٩١٠ و١٩٢٠، ثم بعد فشل «الثورة العربية» تحوّل إلى حزبية فكرية سواء عند منظّر منعزل مثل ساطع الحصري، أو بين مثقفين سوريين ـ لبنانيين (في العشرينات والثلاثينات). في الأربعينات، وقع تحوّل حاسم مع نظرية حزب البعث، بوصفه تفكيراً وعملاً في آن. وفي الخمسينات تبنى عبد الناصر فكر القومية، مما أدّى إلى ظهور الناصرية.

من بغداد إلى الرباط موجة عميقة: ثورات، كفاحات تحرير، صراع مع إسرائيل، تحدٍ للغرب، ظهور مشوّس ودرامي للقومية العربية في شكليها: شكل الانعتاق من الوصاية الاستعمارية في بلدان منفصلة ـ لا سيما في المغرب ـ وشكل بناء الأمة العربية تحت الراية الناصرية. وبقوة مدفوعة من الداخل، مهيّأة منذ أمدٍ طويل في أعماق النسيج الاجتماعي والعقلي، غطّت الحداثة السياسية والاجتماعية والإيديولوجية الواقع العربي، أعادت بناءه، وفرضت نفسها عليه كنظام جديد. إننا بعيدون جداً عن التحديث كطموح فكري في حلقات العشرينات والثلاثينات الضيّقة، المحبّبة جداً لدى المستشرقين. لقد أفصحت الحداثةُ السياسية الجديدة عن نفسها، ليس في همس الصالونات، بل رمزياً عبر قهقهة الرئيس خلال أزمة السويس، قهقهة شيطانية أرعبت الغرب. وعبّرت عن ذاتها من خلال هتافات وصيحات الجماهير الموحّدة صوفياً في المهرجانات، في المعارك الدامية لمنطقة القبائل في الجزائر، في العنف المنفلت من عقاله في بغداد عام ١٩٥٨، في شلال العروش المقلوبة برفسات عملاقة. ثم كان نظام الدولة الجديد، الذي ينهل شرعيّته من معين هذه التاريخية الكثيفة جداً: أي من الوعود، من المتغيّرات الحقيقية، وكذلك من مولد هذا الغول المخيف، الدولة العربية الحديثة، التي تقع ذروتُها بين عقدَيْ الخمسينات والستينات. عندئذٍ، كانت تملك الشرعية، بوصفها مؤسّسة للتاريخ الجديد، وتالياً كانت تملك سلطةً مُستبطنة في الضمائر، تملك مشروعاً أو عدّة مشاريع، وتحتكر الفعل والكلام، وتنظيماً للعنف متقناً، لا سابق له، لأنه كان النتاج المزدوج للوحشية الداخلية الموضوعة في تصرّف الدولة، ولاستعارات خارجية مستوردة من سعير حداثة مزيّفة. عندها سكت المثقف أو أُسكِتَ: فرض طه حسين على نفسه صمتاً دام عشرين عاماً؛ وتوقف عن الغناء الفنان المبدع محمد عبد الوهاب. في تلك المرحلة كان المثقف في السجن أو على كرسي الوزارة. وفي الحالتين، كان موت الفكر، موته في الثانية أكثر من الأولى.

إن نكسات هذه الدولة العربية الحديثة، هزائمها الموضوعية والحقيقية، أو المحسوسة ذاتياً كهزائم، وتالياً، إن فقدانها كل شرعية (بالمعنى الأخلاقي، لا بالمعنى الفيبَري) وعجزها عن تلبية تطلّعات كل الجسم الاجتماعي، ومن ثمّ عجزها السلطوي، ومنه عجزها عن إرضاء جهازها الذاتي، هو الذي أدى إلى معاودة ظهور المجتمع المدني ببطء ولكن بثقة، وأدى فيما أدى إلى استئناف كلام المثقّف.

منذ العام ١٩٨٢، شاعت في النفوس فكرةُ انهيار عربي مع اجتياح بيروت، وراحت تنمو وتضطرد إلى أن بلغت ذروتها نحو العام ١٩٨٦. عامئذاك، تناول صحافي كبير قلمه ليقول تقريباً ما يلي: ما دام الوطن العربي في آخر دركات الجحيم، وما دام كل أملٍ قد تبدّد في القلوب، وأظهرت الطبقة السياسية كل وجوه العجز والنفاق، لم يبقَ لَنا سوى الثقافة، الحصن الأخير لكبريائنا، الأمل الأخير. والواقع أنّه خصّص مكانة كبيرة في صحيفته الأسبوعية للإعلام والتحليل الثقافيّن. ومما يستحق الملاحظة أن هذا العمل قد ساهم في توسيع جمهور هذه الصحيفة، وربما أعطاها المكانة الأولى في الصحافة «القومية»، أي ليس بمعنى أنها تنشر رسالة وحدوية، بل بمعنى أنها تنشر ذاتها على الصعيد العربي برمّته، متجاوزةً الحدود الدولية، خلافاً لصحافة مختلف البلدان المحلية.

وهكذا راحت الزعامة الثقافية تنزع إلى الحلول محل الزعامة السياسية في المجال العربي الداخلي، وابتدأت الثقافة العربية بنيل اعتراف العالم الخارجي الذي كان قد تجاهلها كثيراً طيلة أمد كبير. وهكذا احتل نجيب محفوظ، الحائز على جائزة نوبل للآداب، عنوان الأهرام الرئيسي، منافساً الرئيس؛ وكانت فيروز في باريس هي روح لبنان المستعادة والرئيسة الحقيقية للبنان بلا رئيس، وحظيت بتكريم السلطات الفرنسية. إن الفنان في العالم العربي، كما في كل مكان، يحظى دوماً بصدىً شعبي، ويجد بفضل جمهوره قواعد قوية في المجتمع المدني. والحال، فإن الفنّان في العالم العربي، هو أولاً المطرب والشاعر، لأن الشعر المُلقى أو المُغنّى يحمل شحنة عاطفية قويّة، ويتجاوب على أفضل نحوٍ مع التراث العربي. كما أنه يتسيَّس: يغنّي القدس المُهانة، الذليلة والأسيرة؛ يغني فلسطين المقروحة، الأطفال المذبوحين في صبرا وشاتيلا؛ يغنّي لبنان المُحطَّم، العراق البطولي. كما تحتوي السينما نداءات كهذه.

نقطة إيجابية: يجب أن يُنتزع من الطغاة احتكار الكلام واحتكار التأثير على الجماهير. نقطة سلبية: إنه مع ذلك اغتراب في السياسة والانتصار اللاحق للرئيس أو الزعيم. وإذا كان قد ازدهر أيضاً الشعر والغناء والرسم والنحت، فإن القضايا الكبرى قامت فيه مقام الحبّ والطبيعة والأنا. وكذلك إن ما يخسره المفكّر، هذا الوجه الآخر للثقافة، من حيث قوّة التأثير العاطفي في الجماهير بالمقارنة مع الفنّان، يكسبه في مجال الزعامة السياسية ـ المعنوية بالنسبة إلى العناصر المتحمسة من الشباب، التي

تخترق الأحزاب، ووسائط الإعلام، والنقابات وحتى المساجد. إنه يكوّن عقليّة القادة المقبلين. لكنّ هذه النوى السياسية المتحمسة، التي تمثّل في عدّة بلدان، بدون استثناء الجزائر والسعودية، عناصر أساسية في المجتمع والمشهد السياسيّن، لا تشكل السلطة بالمعنى الحقيقي، ولن تشكلها لأمد طويل أيضاً.

من جهة أخرى، لئن كان لا يوجد، خلافاً للمرحلة ما قبل الحديثة، ولا يمكن أن يوجد مفكّر عملاق، نظراً لتوتاليتارية السياسي والسلطة بالمعنى الدقيق، وتالياً لئن كان المثقف خاسراً سلفاً، في سبيل توطيد زعامة شخصيّة، فإن الوسط الفكري التأملي، الانتقادي، الملتزم موجود بكل معنى الكلمة، ويطرح نفسه أكثر فأكثر بوصفه مثقفاً عضوياً جماعياً، مستقلاً وفعّالاً نسبياً. فهو كوحدوي، يدين بشدّة الدولة القطرية الزائفة، لكنه يتمتع حالياً ومنذ أمد قريب بمناعة معيّنة، ويلعب على تكاثر الأنظمة العربية ومنازعاتها وتناقضاتها.

إننا بعيدون اليوم عن مذهبيات الأمس: لقد ظهرت مساءلات، تساؤلات، قلق معيّن. فهذا العالم محصور بين الدولة والمجتمع المدني: الدولة تهمّشه على صعيدها المحلي، ولا تدرك أهميته مختلف المجتمعات الأهلية، وهي الجاهلة أو المُستعبلة لحاجاتها الحيوية، أو أنها تتجاهله في معظمها. ولا شيء يمنع أن يكون هذا الوسط السياسي ـ الفكري هو الذي جعل بعض الدول وعدّة شرائح من الرأي تتطوّر في اتجاه خيارات ديمقراطية وقبول حدٍ أدنى من حقوق الإنسان. فهو الذي فرض يقظة مستديمة تجاه كل ما يتعلق بالمبادىء الدائمة أو المطالب الأساسية: مبدأ الوحدة، مستلزمات التقدم، العقلانية، عدم التبعية، تحرّر الشعوب على الصعيد الكوني، وأولاً تحرير فلسطين التي خانتها الأنظمة العربية. والوحدة نفسها لم تعد منظورة بمنظار صوفي، بل بوصفها ضرورة تاريخية في عصر التجمّعات الكبرى. ها هو المفكّر القومي يتحوّل إلى عالم مستقبلي، يعتمد على الأرقام لكي يبرهن على أن الصيغة الوحدوية قادرة وحدها على حل المشاكل العربية، وأن الأنظمة «القطرية» النهّابة، المغتصبة، قد أظهرت عجزها عن القيام بذلك. إن هذا الفكر، حتى وإن انزلق إلى المنزلق التكنوقراطي، يظل مع ذلك أكثر نفاذاً وأداءاً من فكر إيديولوجيي الأنظمة الرسميين، فكر الدناصير، المتحجّر تماماً. وهو يخضع على الدوام للتّصحيح من قبل الذكاء العقلي المحض، إذا أمكنني القول، ذكاء الفلاسفة والعلماء من ذوي الفكر، الذي يستلزم ويطالب بحدٍ أدنى من الحرية والموضوعية والمعرفة.

لكنني أصل هنا إلى الجوهر: لئن كانت الأمة موجودة، فما هي إذن هذه الوحدة المنشودة؟ إنها إنشاء الدولة العربية الموحّدة، ذات الشرعية الوحيدة، القادرة وحدها على ضمان العظمة والسعادة. طوبى؟ حلم؟ أو أسوأ من ذلك، مجرّد استيهام؟ لأنّ في آخر المطاف، إذا أمكن التسليم بأن الأمة موجودة ككيانٍ ثقافي أو كائن تاريخي، فإنه يبدو مستحيلاً، ومستحيلاً أكثر فأكثر، أن تُبنى دولة عربية موحّدة وقومية، في مستقبل مترقب.

الدولة، الأمة والإسلام

الحلم الوحدوي هو حلم الدولة الموحّدة، حلم الأمة الكبرى. لماذا الدولة؟ لأن تصوّر الدولة، باستثناء أوروبا الغربية وحدها، هو تصوّرُ كيانٍ يبني المجتمع، وحتى يخلقه. مثل هذا التصوّر شائع في كل أنحاء العالم الثالث، ومن ضمنه إسرائيل، وبشكل أوضح في العالم الشيوعي (السابق). ولا بد من التذكير بأن ذلك كان حال أميركا أيضاً في المرحلة التأسيسية. إن موضوعة حقيقة الأمة التي نظّر لها مفكّرون قوميّون متنوّعون، مثل ساطع الحصري وميشيل عفلق، غدت غرضاً متهيأً، لأن هذه الحقيقة تُعتبر بمنزلة واقع مكتسب وجدانيًا وموضوعيًا عبر اللغة والفكر والأدب والميديا والفنّ، الخ. لنقلْ إن ذلك كان فتحاً يرمي إلى التجذّر أكثر فأكثر في الواقع، بقدر ما كان المجال العربي مدعواً، بطريقة أو بأخرى، إلى تكثيف علاقاته الداخلية، وتقويض خصوصيّاته، مثلما توشك اللهجات المحلية المحكية أن تندثر.

لنفترض أن دولة عربية قد تأسّست بعصا سحرية، دولة فيدرالية كما ينبغي، تمتد من الخليج إلى المحيط حسب الصيغة المعهودة: إنها ستشمل مجمّعاً بشرياً ليس أكثر تنافراً من المجتمع الأمريكي الراهن. إذن المسألة سياسية أساساً، وتاريخيّة تناقضياً: حاجز غير قابل تقريباً للتخطّي؛ ليس حاجز ثقافة سياسية، بل حاجز واقع صلب صلابة الصخر. وهو ليس حاجز فقرٍ في الأساطير التأسيسية، إذ هناك على الأقل أسطورتان ذاتا قوّة رهيبة: أسطورة الحضارة العربية القديمة، المغيّبة لكنها حاضرة، وأسطورة الملحمة القومية والوطنية (حروب ضد الاستعمار، الناصرية، الكفاحات ضد الأمبريالية والصهيونية...). لكن المقصود بالتحديد هو لبُّ المسألة: مسألة الدولة. والحال، فإن كل تحليل للماضي، البعيد والقريب، مثل كل تحليل للحاضر، ينفي إمكان قيام دولة عربية وحدوية. لم يبق إلاّ المستقبل، أي الطوبى، التفكير الرغبي، الحلم، لكنّه حلم قد يكون مؤذياً.

لننظر إلى الماضي: كانت دولة النبي «العربية» ودولة الخلفاء الأوائل، ودولة الأمويين والعباسيين الأوائل، قائمة على الإسلام، وليس على مشروع من الطراز القومي أو العرقي. فالأمة كانت الأمة الإسلامية، حتى وإن كان العرب، في المنطلق، متطابقين مع الإسلام في الواقع. من جهة أخرى، على الرغم من التوحيد العميق الجاري في مجال دار الإسلام[1]، كانت الأمبراطورية العربية ـ الإسلامية في طورها الكلاسيكي، قد تلاقحت مع مجالات بالغة الخصوصية منذ الأزل: مصر، بلاد الرافدين، سورية، إفريقيا، دون أن نذكر بلاد فارس. وكان في مرحلة معيَّنة من التاريخ، أن أمبراطوريات ذوات مطمح عالمي قد تكوّنت للمرّة الأولى في تاريخ العالم ـ وهذا ليس حدثاً جاء عرضاً ـ مع ظهور أديان عالمية، كونية. هناك حقبة دامت أكثر من ألف عام تقريباً (إجمالاً من ٥٠٠ ق. م إلى ٥٠٠ م)، شكّل الإسلامُ كأمبراطورية ودين، آخر حلقاتها: من قورش إلى محمَّد. من المهمّ أن نلاحظ أن صعود الأديان الكونية كان مصحوباً بصعود الأمبراطوريات، لكنّه لم يؤسِّسها. إنّما كانت الأمبراطوريات مؤاتية لمولد دياناتٍ كهذه، وهذه بدورها كانت تساند الأمبراطورية بتحصين روحي منيع، لأن الطريق من الأمبراطورية إلى الدين الكوني كان يُمكن أن تكون طويلة، مثلما كانت حال المسيحيّة مع الأمبراطورية الرومانية. الإسلام أكمل ـ أو قَلبَ؟ ـ المسار: الدين يؤسِّس الأمبراطورية مباشرة. ولكن كما أن ديناً عالمياً جديداً لن يظهر بعد الإسلام، فكذلك بعد انفجار الخلافة العباسية (نحو العام ٨٥٠م) لن تتأسّس في أيّ مجال امبراطوريات حقيقية جديدة. وكل الأمبراطوريات التي سمِّيت حتى حرب ١٩١٤ امبراطوريات، إنما كانت امبراطوريات ملفَّقة، وريثة امبراطوريات قديمة، وهذه بالذات كانت حال الأمبراطورية الرومانية ـ الجرمانية وحال الأمبراطورية العثمانية.

ماذا يعني كلُّ هذا؟ يعني أن فكرة الأمة العربية قد خرجت في الزمنية الحديثة من أنقاض امبراطورية ملفّقة (العثمانية)، وأنها حين استولت على الفكرة الأوروبية أو الويلسونية عن الجنسيات القومية، إنما أرادت الترابط أسطورياً مع الأمبراطورية

---

(١) حرفياً: بيت الإسلام، مفهوم قديم يدلّ على المجال الكلي الذي كان يسوده الإسلام، مقابل دار الحرب، أي كل العالم الخارجي المعتبر أرضاً قابلة للجهاد، للمعركة المستمرة، لإخضاع العالم لأمر الله، وليس بالضرورة لجعل الناس يعتنقون الإسلام.

الأموية. وكانت نتيجة ذلك، في الواقع، على غرار أوروبا الوسطى والشرقية، أنْ تكوّنت دول/ أمم (سورية، العراق، الجزيرة العربية)، انطلاقاً من تفكك امبراطورية ملفّقة. ولكن، كان أيضاً أنْ استقرّت فكرة إعادة تكوين دولة امبراطورية، منسوخة عن النموذج الأموي وقائمة على مفهوم الأمة المنقول من الإسلام إلى العروبة. والحال، لا يمكنُ، في آنٍ، أنْ تُراد إعادة تكوين كهذه، وأنْ يماثَل مفهوم الأمة بمفهوم الأمة من الطراز الأوروبي، ولا أن تُماهى الحالة العربية مع حالة ألمانيا وإيطاليا، ولا أنْ يُطرح أن الأمة ستقوم آلياً بإفراز دولتها الخاصة، فيما التجربة الناصرية، وهي المرجع الأساسي للعروبة الراهنة، تجربة دولة شديدة الخصوصية، دولة تبنّت الإيديولوجيا الوحدوية لتفشل على صخرة خصوصيتها الذاتية.

كذلك، لا يمكنُ أن تُعزى تجزئة[1] الواقع السياسي العربي الشهيرة، إلى ظاهرة الاستعمار وحدها. لئن كانت الامبراطورية الإسلامية الكلاسيكية قد تشظّت ألف شظيّة، فذلك بالذات لأن كيانات صلبة كانت قائمة قبلها، وكانت قد تواصلت واستمرّت في الوجود على نحو خفي. فالمستعمرون ليسوا هم الذين أنشأوا مصر الطولونية ثم الفاطميّة، وإفريقية الأغالبة، والأندلس الأموية، والمغرب الأقصى الإدريسي، واليمن الزيدية! إن الدولة القُطرية المُشنّع عليها هي حقيقة مقاوِمة وغير قابلة للتحطيم، بحكم عمقها التاريخي ونظراً لصلابة تنظيمها الحديث، ولأن النظام الدولي قائم على عدم المسّ بالدول/ الأمم القائمة.

لكنني أنا، أي المثقف العروبي، لا أستطيع أن أحبّ هذه الدولة الوطنية، ولا تحثني أية وطنية على تأييدها، وأشعر أنني مُهان في انتمائي إلى دولة بلا أفق ولا طموح، دولة متسلّطة، هذا إن لم نقلْ استبدادية، لا يوجد فيها علم ولا عقل ولا جمال حياة ولا ثقافة حقيقية. هذه الدولة تقمعني، وأنا أختنق في هذا المجتمع الإقليمي، المُريّف والجاهل، وأعيشُ كمثقّفٍ حالة عصاب، ومن الإنساني والمشروع أن أعكس قلقي على مجتمعي. لكن الانتفاضات الشعبية تشهدُ على أن

---

(١) يعتبر الفكر القومي ـ الوحدوي أن الأراضي العربية التي تغطيها الأمة العربية، كانت موحّدة، لكن الاستعمار الحديث قسّمها (ومن هنا التجزئة) بعملية تفكيك أو بلقنة ميكيافيلية. هذه الفكرة دخلت في اللاوعي الجماعي، مع قوّة حكم مسبق، كما كان يقول ماركس، فلنلاحظ هنا أن مفهوم القومية لا يستنفد في المشروع التوحيدي، وهو ليس سوى مشروع عودة إلى النظام الحقيقي للأمور. القومية هي تأكيد الأمة.

هذا القلق ليس من صنع مُثقّف، إلاّ أن عُصَابي وقلقي والعذاب الشعبي لن تتمكن من هزّ «صرح» الدولة «القطرية» العربية. فهذه يمكنها أن تتطور من الاستبداد الأقسى إلى شكل تسلّطي مخفّف، وحتى إلى نوع من الديمقراطية. وقد يحدث أنها ربما لا تنحلّ مع ذلك. هناك قوى خارجية وداخليةً كثيرة تدعمها: العالم، التاريخ، العنف، جشع البشر. كيف تُقترح إيديولوجيا بطولية في مرحلة الرغبة ـ الملكة؟ كيف يُقترح مشروع تاريخي إرادي في عالم ما بعد التاريخ، الغارق إلى الأذقان في الحداثة، أي في اللاتاريخ؟

الإسلاميّون أنفسهم، الذين يستندون إلى العقيدة الأكثر روحانية وبطولة التي يمكن وجودها، إنما يضعون الإسلام في خدمة رغائب الحياة والموت. فهم لا يناضلون في سبيل حب الحقيقة وليس في سبيل أغوار إيمان متوقّد، مُستعاد. يمكنهم تركيز بؤرة الاحباطات الشعبية واستقطابها، لكنهم لا يملكون شيئاً يقترحونه. إن حركتهم حركة اعتراضية أصيلة حقاً، لكنهم لن يستطيعوا أبداً إعادة بناء المدينة الدّينية والثقافية الإسلامية، التي لا يعرفونها هم أيضاً. ولن يستطيعوا الاستيلاء على جهاز الدولة في أي مكانٍ من العالم العربي. وبقدر ما تدخل الحركة الإسلامية في لعبة العقل التاريخي والسياسي الحديث، لن يكون لها أي حظّ في الوصول إلى السلطة، لأنها بقيادة نخبة تحتية تقود قطيعاً من المحرومين العاجزين عن القيام بشيء آخر سوى الانتفاضات والتضحيات[1]. مع ذلك، هم يشهدون على أهمية جذورنا الإسلامية التي تناساها المثقفون والنخب الحاكمة، وسحقوها أو تلاعبوا بها. ومن النقص الفادح لدى المثقفين، ومن ضمنهم القوميون، أن يكونوا قد محوا الإسلام من أفقهم العقلي، وأن يرتدّوا عنه، بمثل هذه السهولة، من دون أي تمزقٍ في الوجدان وهذا في مدى جيل.

حتى خارج مأساة هذه العقيدة التي تخلّى عنها أوعى أبنائها، يمكن التساؤل عما إذا كان في إمكان العرب أن يكونوا شيئاً ما من دون الإسلام. لكن من المشروع أيضاً أن يرغبوا في صنع مصيرهم خارج وصاية الإسلام، بأنفسهم، كعرب وكراغبين في أن يكونوا عرباً، وهذا للمرّة الأولى في التاريخ. أوّد الاعتقاد بأن هناك نهضة عربية، مثل نهضة أنوار وأفكار تتحوّل وتمتد. يُمكن أن يُطلب منا، كمثقفين، أن

---

(١) قانون السوسيولوجيا السياسية أن بقاء الدّولة مرتهن باعتمادها على الفئات القوية من المجتمع ولو كانت أقليّة وظالمة. الاعتماد على الضعفاء ولو كانوا أغلبية ليس من السياسة الواقعية بالمعنى العادي والمكيافيلّي في آن.

نكون نهضويين وأن نعمّق هذا الطموح المحوري الذي لم يتوانَ، منذ قرن، عن مراودة الوعي العربي، ولكن ليس تقديم مشاريع حكم أو ثورة. إن دورنا يقف عند مستوى الوعي، الذي يُقصد بناؤه وتكثيفه وجعله إنسانياً. لكنه قد يتسع ليشمل رؤية المستقبل رؤية طوباوية شفّافة. ليس بمعنى أنها رؤية خالية سلفاً من كل أمل، بل بمعنى أنها ليست منخدعة بوزن التاريخ ولا بخُلُقية البشر. هنا لا بدّ من سذاجة معيّنة، ومن حدٍ أدنى من الحسّ السليم، كما أن المستقبل يبقى دوماً مفتوحاً.

لماذا أمة كبيرة ـ قد تُسمّى عربية ـ على رأسها دولة، من الخليج إلى المحيط، لا بدّ أن تكون كإحراج، كاستحالة في عالم الغد؟ إنها تكون دولة ديمقراطية، أو ذات مرمى ديمقراطي، قائمةً على هوية ثقافية قوية، عربية وإسلامية معاً، تمضي بجسارة على طريق تاريخي عادي كغيرها، أي طريق الحداثة، وكذلك على طريق المساواة مع الأقطاب الكبرى الأخرى، المكوّنة لمستقبلنا، والتي يوجد بعضها اليوم، والتي سيظهر بعضها الآخر لاحقاً. مَنْ يمكنه الانزعاج منها؟ وتكمن قيمة مثل هذا المشروع الأخلاقية في كونه يمثّل خطوة أخرى، إضافية، على طريق تنظيم الإنسانية الحديثة.

سيأتي يوم يولد فيه مجتمع عربي متكامل، مهما كان شكله. فعلى الرغم من كل تناقضات النظرية، ومن كل القوى التفكيكية الراهنة، لا بد للمثقف، للفنّان، للسياسي الصادق، والفاعل الاقتصادي الواعي من حفظ الفكرة والمشروع والحفاظ عليهما. ولا بد من القول بقوّة إن هناك بعض بوارق الأمل ترتسم في الأفق.

١٩٨٩

- IX -

فُرَص العالم العربي لبلوغ الديمقراطية

كان شكيب أرسلان هو الذي صاغ إشكالية الإصلاح السياسي والحضاري في تعبيرها الأدَق، حين تساءل: «لماذا تمدَّن الآخرون وتأخَّرنا نحن؟»! إذْ إننا نواجه هنا رؤية نرجسية بقدر ما نواجه، تناقضياً، سيرورةً تحطُّ من قيمة الذات، هذا فضلاً عن مواجهة أو مقارنة مع أوروبا لا مُبرِّر لكلٍ منهما. والحال، ينبغي القول حقاً إن الأوروبيين أنفسهم أكثروا من التساؤلات، منذ القرن الثامن عشر، عن انحطاط الإسلام، منذ مونتسكيو وحتى المستشرقين القريبين منا، وأثار هذا التساؤل عدداً لا يُحصى من «أسباب» مقترحة (استبداد، بُنية الدين والمجتمع، نفسية جماعية أو نمط انتاجي، كما الحال عند ماركس). إن ما ينبغي تجنّبه هنا هو تكرار إشكالية كهذه، تُقال على الديمقراطية وحدها، مع تواتر غائيّاتٍ شتّى، مجدَّداً.

نقول ذلك لأن العالم بأسره كان متأخراً عن أوروبا على صعيد الإبداعات الحضارية، وليس النطاق العربي أو الإسلامي فقط. كذلك وحتى أمد قريب، كان العالم كله، خارج الغرب، غير ديمقراطي، لدرجة أن بعض الغربيين ذهبوا إلى التفكير بأن النظام الديمقراطي كان الاستثناء في كوكبٍ خاضع لأنظمة تسلّطية من كل الجهات، وأنّه كان مرصوداً، محاصراً، مهدّداً من كل حدبٍ وصوب.

وتالياً، ليس هناك أية خصوصية عربية في هذا المجال، وبالعكس فإن «المعجزة» الأوروبية هي التي تستدعي تفسيراً. لا ريب في وجود علاقة بين الحركة التحضيرية وسطوع النظام السياسي الذي يحملها أو التي تحمله بدورها. عندما كان المشرق مركز العالم، سارع الإغريق والرومان إلى تقليد بُنى الملوكية من الطراز الشرقي بعدما عاشوا شكلاً معيَّناً من الديمقراطية. هذا يعني نسبيّة الأشكال السياسية؛ ويعني من جهة أخرى صحة القول بأن الديمقراطية الحديثة تقوم على القيم التي

تشكّل قلب الحداثة بالذات، وإنها انطبعت بكل المناخ الذهني الذي غلّف صعود أوروبا الذي لا يُقاوم. وهذا ما جعل الديمقراطية، مع ما تتضمّن من قيم، مكسباً قابلاً للعالمية. إلاّ أن المصدر الأساسي للديمقراطية الأوروبية هو تطوّر خاص وذاتي، داخلي، سأذكر بعض عناصره: ضعف الدولة في الأصل، واستمرار سلطات أخرى منذ العصر الوسيط، غير سلطات الدولة، الطابع الجدلي الشديد للتاريخ الأوروبي، تثقيف المجتمع، الإثراء العام، تنوّع مصادر الثقافة المؤسّسة للأنا (المسيحية، العصور القديمة اليونانية - الرومانية). ومع ذلك، لم يخلُ النظام الديمقراطي من شهود انتكاسات عنيفة أو تطورات بطيئة. عملياً، لم يبدأ تطبيقه تماماً في كل المجال الغربي إلاّ بعد الحرب العالمية الثانية، حين أصبح الإيديولوجيا العامة والنهائية للمجتمع والدولة. وهذا - ينبغي قوله بوضوح - لم يتحقّق إلا بعد انتصار عسكري للديمقراطيات على الفاشيّات.

وهكذا يتبيّن أن الأفق التاريخي ضروري جداً لاكتناه الأمور. لنأخذ مثلاً: فيما كانت مصر الثلاثينات تشهد نظاماً شبه ليبرالي في نطاق نصف استقلال، كانت تعيش ألمانيا في ظلّ النازية، وإيطاليا في ظل الفاشية. بالكيفية ذاتها، لئن كان مسموحاً التساؤل عن سبب عدم تطور الأمبراطورية العثمانية الحميدية نحو ملوكية دستورية على غرار الإمبراطورية النمساوية - الهنغارية أو الألمانية، فإن من الممكن طرح السؤال نفسه بخصوص الامبراطورية الروسية التي كانت تتطوّر إجمالاً في المجال الجغرافي الأوروبي عينه. وهكذا نقع مجددا في العمق الثقافي والتاريخي (أطروحة الاستبداد الشرقي) الذي نجده أيضاً في حالة العالم الصيني وبالمقدار ذاته في اليابان، الأمر الذي يبرّز الفرادة الأوروبية، شريطة ألا يُطرح التاريخ كقدر. مع ذلك، فإن الطابع العام وشبه العالمي للتسلّطيّة لا يحول إطلاقاً دون الانكباب على خصوصيّة المدارات الثقافية، ومنها هنا المدار العربي. ومن دون ذلك يمكن الانتهاء إلى موقف طبيب قد يرفض معاينة مريض وعلاجه، بحجة أن لديه مرضى كثيرين.

القومية والليبرالية

شدّد ألبرت حوراني على أن المرحلة شبه الاستعمارية تطابقت في المشرق مع المرحلة شبه الليبرالية. ربما ينبغي أن تُضاف إلى هذه اللوحة، تونسُ التي كانت وراءها محاولة وضع دستور في القرن التاسع عشر، والتي سمي حزبها الوطني، المؤسّس سنة ١٩٢٠، بالحزب الليبرالي الدستوري. في المقام الأول، هذه الليبرالية

الملجومة هي من توريد القوّة الاستعمارية: ينبغي التشديد على هذه النقطة المُغيّبة غالباً بحكم مشاعرنا المعادية للاستعمار. فمنذ بداية القرن التاسع عشر، وخصوصاً في منعطف الثلاثينات، سعت أوروبا بلا كلل إلى فرض رؤيتها للعالم السياسي، المختصرة في كلمتَيْ حرية ودستور الأساسيّين، وهذا باسم تبشيرية ثقافية وليس فقط باسم شهوات مركنتيلية. هذا الفرض لمخططات خارجية، سيئة الاستيعاب، سيئة التطبيق، مرتدّة عن هدفها الأصلي وجشعة دون شك، حطّم التوازنات الداخلية وهيّأ المكان للاستعمار. ولكن لا بدّ من العودة إلى هذه البيّنة، وهي أن الاستعمار تمكّن في بداياته من تحقيق برنامج «التنظيمات»، وأنه طوّر خصوصاً في مصر، ثم في العراق، النظام السياسي نحو الملوكية شبه الدستورية والنظام التمثيلي. مع ذلك، كان هناك تنازع خطير يتمثّل في التضادّ بين مبدئين: القومية والليبرالية، وهذا من جانب المستعمِرين والمستعمَرين على حدٍ سواء. في الآن نفسه، لم يكن في مستطاع أوروبا أن تبشّر بالحرية السياسية الداخلية لشعب ما، وأن تفرض هيمنتها على هذا الشعب. الأمر الذي يفسّر أن المطلب الوطني (القومي) ارتدى رداء المطلب الليبرالي. إن في ذلك حيلةَ العقل أو التاريخ. في الظاهر، عمل النظام البرلماني في مصر طيلة ثلاثة عقود (١٩٢٥ ـ ١٩٥٢)، لكن هل يتعلق الأمر حقاً بديمقراطية؟ لقد أمكن طرح السؤال التالي: لماذا ابتعد «الوفد» عن اللعبة البرلمانية؟ والرّد، قال غسان سلامة، هو أن النخب السياسية لم تُحسن الاستفادة القصوى من السلطة التمثيلية، وأنها أتاحت الفرصة لتطوّر نخبة مضادة في ظل الدولة والجيش. فيما يخصني، أؤيد الفكرة القائلة بإفلاس البورجوازية في العالم العربي، وبترابطٍ ما بين هذا الإفلاس وصعود الأنظمة الاستبدادية. غير أن هناك عناصر تفسيرية أخرى تدخل في فشل هذه المرحلة المسمّاة «ليبرالية»:

ـ إعادة تشكيل سلطة الملك التعسفية.

ـ ديماغوجية المطلب القومي (الوطني) الذي يقدّس وحده الزعماء، وتالياً يقدّس ظهور «الزعامة» في العالم العربي، وهي تعادل الـ Caudillisme في العالم الأمريكي اللاتيني.

ـ تطوّر البنى الاجتماعية وظهور البورجوازية الصغيرة شبه الريفية، السائرة على طريق التمدّن أو التحضر. والحال، لم يجرِ دمجها في مجتمع شديد التراتب الهرمي وذي طابع إقطاعي مفرط.

- سطحية التحديث وطابعه النخبوي.

الثورة معادية حتماً للديمقراطية

مع الثورة أو الاستقلال، كان دخول العرب في العالم الحديث. وكل ما جرى قبل ذلك، على الرغم من التأثير الأوروبي، لم يكن سوى هباءً. حقاً تعبّر الثورة عن مفهوم الـ Révolution في العالم العربي، لأنها أرادت أن تكون قطيعة مع النظام القديم وتقويضاً له. لهذا كانت مناهضة للنظام الملكي، قوميّةً، شعبويّة، اشتراكية، إنمائية. يبدأ التاريخ الحديث للعالم العربي بالمعنى الصارم للكلمة مع نهاية الحرب العالمية الثانية، ليس بالضرورة في فترة تفتّح الثورات، بل في أثناء تخمّرها في الأعماق الاجتماعية والذهنيّة.

في البداية، حظيت الثورة أو التحرير بدعم شعبي واسع جداً: ارتدت شكل ديمقراطية مباشرة ولم تلجأ كثيراً إلى استعمال العنف ما دامت تقوم على إجماع. بعد حينٍ من الدهر، تزوّدت بجهاز قوي، منظم وقمعي. لماذا؟

١) لأن كل ثورة هي قمعية بالضرورة ومناهضة للديمقراطية. ومردّ ذلك إلى قوّة «شعور الحقيقة الرهيب» الذي يسكنها، وتالياً مردّه إلى عدم تسامحها الذي يفرز عقدة الاضطهاد تجاه الداخل والخارج.

٢) في حالة الثورة العربية، فإنها سرعان ما اكتشفت دورها التاريخي، وتالياً تموضعت في لحظة شديدة من التاريخية، فأوضحت أهدافها، وحتى إنها اتخذت لنفسها أهدافاً صعبة التحقيق. لقد كانت منفتحة على المستقبل، الأمر الذي يفترض التضحية بالأجيال الحاضرة، وتصوراً مجرّداً عن الدولة والمجتمع والتاريخ.

٣) نتيجة لهذه المقدّمات، كان شيئاً طبيعياً أن تضع الثورة حداً للصراع على السلطة، وأن تبدأ بأكل أبنائها.

٤) كانت الثورة تتّجهُ نحو التغلغل الشديد في العالم الاجتماعي، وتغليفه ولجمه، وكان يتعين على هذا العالم أن يفقد كل ممانعة، وأن يغدو رخواً، مرناً بلا حدود. فالمجتمع لم يعد مجتمعاً، أي لم يعد جسماً متميّزاً، بل صار شعباً. والحال، فإن الشعب غدا، قبل الثورة، وخصوصاً مع الثورة، جمهوراً، وشهد تمزقاً نسبياً لإطاره الطبيعي، وتذريراً للفرد في المدينة. وفي البلدان التي شهدت صراعاً عنيفاً ضد الهيمنة الاستعمارية (لا سيما في المغرب الكبير)، فإن هذا الصراع أبرز بشكل

اصطناعي وحدة الشعب كآخر مُسَيْطَرٍ عليه، وعلى هذه الوحدة جرى تطعيم السلطة الواحدية للديماغوجيين، هذه السلطة التي قامت بالفصل بين النخبة الحاكمة بمقتضى الشرعية الوطنية، وبين الشعب الألعوبة أو المُستخدم ككتلة جماهيرة لدعم السلطة.

٥) إن القائد الباهر (الزعيم الكاريزمي)، سواء أكان في متناوله جهاز حزبي قوي أم لم يكن، هو شكل حديث مستعار من «الفاشيّة المتوسطية». فهو ينتمي وأولئك الذين يحيطون به إلى فئات اجتماعية أذلّها التاريخ، فئات محرومة من السلطة، وحين استولت على السلطة تعلّقت بها. فالثورة وحتى التطور عموماً هو ثأر، تحقيق للأنا، وفتح لأرض موعودة. وعندي أن من الخطأ عدم الاستعانة بعلم النفس لتفسير البنية العميقة للتسلّط. لأن في نهاية المطاف ماذا يعني الإرث الثقافي للاستبداد، إن لم يَعْنِ شخصيةً «أساسية»، بقدر ما يعني مخيالاً فردياً وجماعياً، لدى القائد ولدى المنقادين، وربما بنحو خاص، غياب قيم إنسانوية محفورة في أعمق أعماق الذات؟ ولا نقصد المذهب الإنساني الفطري والحارّ للإنسان العربي، بل النزعة الإنسانية المكتسبة والواعية التي تنعكس على فضاء السياسة والثقافة الراقية.

٦) على الصعيد المؤسسي وفي الأساليب القمعية، كانت الاستعارات من العالم الشيوعي جليّة ما دامت قد أثبتت فعاليتها، وما دام الأمر يتعلق أيضاً بأوروبا ـ النموذج، لكن أوروبا الأخرى. وفي كل حال، تكيفت الاستعارات مع الواقع الحيّ وتنوّعت بحسب البلدان والأنظمة.

٧) إن الأدلجة المفرطة لزمن الثورة تؤدي حتماً إلى تغييب الهاجس والمطلب الديمقراطيين، وحتى إنها تؤدي إلى لاوعي كلّي عند المثقفين لمُثُل حقوق الإنسان والحرية. وتتجه عندئذ كل طاقة المثقف إلى سُبُلٍ أخرى: القومية، الكفاح ضد الإمبريالية، الماركسية المقدسة، ومنذ السبعينات، الحركة الإسلامية المتطرفة.

فُرَص الديمقراطية

إن تجربة العذاب الداخلية أيقظت شريحة من الطبقة المثقفة، في مطلع الثمانينات، على المطالبة بحقوق الإنسان. فلم يعد بالإمكان المماحكة حول هذه النقطة، لأن أجساماً وعقولاً عانت التعذيب والسجن والإذلال. ومع ذلك فإن مطلباً كهذا شهد في بداياته مكابراتِ القوميين والماركسيين، المركّزين كل اهتمامهم حول تجربة الثورة الماضية أو القادمة.

أما الذي كان أكثر التصاقاً بالواقع فهو السجال الداخلي حول الديمقراطية الذي

دار في تونس ومصر في الثمانينات، وفي المغرب والجزائر والأردن في التسعينات، والذي عبّر عن نفسه من خلال أحزاب معارضة أو في الصحافة. من الممكن تفسيره بضعف الدولة، بانقسام داخل الطبقة السياسية المتحدِّرة من الثورة ـ الاستقلال، بالتخلي عن الخط الاشتراكي وبالتنوّع الشديد في الجسم الاجتماعي. ففي هذه البلاد، هناك اعتراف بتعدّد الأحزاب، وهناك حرية نسبية للصحافة، ونشهد تقدماً في احترام حقوق الإنسان أو الاعتراف بها لفظياً. وما جرى في الأردن والجزائر هو الأكثر جدّةً وجسارةً. من المؤكد أن الديمقراطية هي في مناخ العصر: فقد ساعد التفاهم الدولي و«البروسترويكا» على ظهور خطاب ديمقراطي أو ساعد على تقدّم الوعي. لكن أحداث الشرق الشيوعي لا تزال طازجة كثيراً حتى يمكنها التأثير في هذا التطور، والموجة الديمقراطية لا تقف عند أوروبا الشرقية، لأنها طاولت، قبلها، أميركا اللاتينية وجنوب آسيا[1] إنها ترتدي رداءً شبه عالمي هو من الظواهر الكبرى في نهاية هذا القرن العشرين إذا ما تأكد الأمر. وفي حالة العالم العربي، كما في الحالات الأخرى، تختلط المستلزمات الداخلية بالضغوط الخارجية.

لذا، قد لا يكون من الإنصاف ولا من حسن الطالع تماماً، أن نثرثر كثيراً كما يفعل كثير من المحلّلين، حول غياب الديمقراطية في العالم العربي، وذلك في الوقت الذي يباشر فيه هذا العالم مساراً ديمقراطياً[2]، محدوداً جداً بلا شك، إنما واقعي، حقيقي، لكنْ فعلاً مفتقد لأية جسارة، ومنسجم مع تبلّد الحكّام والمحكومين وضعف المستوى الحضاري والثقافي وهو الاكتفاء بالاندماج الاجتماعي المريح وبالحياة البيولوجية.

في الواقع، هنا تكمن اليوم مهمة النخبة الفكرية الناشطة، المناضلة، نعني مهمة المطالبة بالحرية من دون التوقّف عند العقبات الزائفة، وبلا تردّد. وتالياً، مهمة ربط الأخلاق والسياسة، وزرع الثقافة الديمقراطية وتوسيعها.

---

(١) إلاّ أنّ العالم العربي والعالم الإسلامي ما زالا متأخِّرَيْن جدّاً في هذه المسيرة. والمسألة مسألة قيم وتراث، قبل كلّ حساب؛ إذن مسألة ثقافة حقيقية أو ملفّقة ترتدي رداء التمايز والهويّة، ﴿أَوَ لَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لاَ يَعْقِلُونَ شَيْئاً وَلاَ يَهْتَدُونَ﴾، كما يقول القرآن (البقرة: ١٧٠) [زيادة من المؤلّف عند تحرير الكتاب في عام ١٩٩٩].

(٢) مع ارتدادٍ فيما بعض البلدان أو تمويه وجمود دائم في أخرى. وهذا يجعل من العالم العربي استثناءً في تطوّر البشرية الحالي [زيادة من المؤلّف في عام ١٩٩٩].

من الممكن أن تكمن العقبة الكبرى في وجه التحوّل الديمقراطي، في ميل العرب إلى الفرادة والتفرّد، وتالياً إلى انغلاق معيّن. ومع ذلك، فإن الانغلاق لا يظهر للعيان حقاً إلاّ في حقبات الضعف، حين يبدو العالم الخارجي على التوالي، عالماً محتقِراً، معتدياً أو مجرِّداً من كل فهم وتفهّم. إن العالم العربي انفتح حقاً في المرحلة الأخيرة من حداثته على أفكار التقدم، التغيّر الاجتماعي، الثورة، القومية، الماركسية، المستعارة كلها من الخارج. فلماذا لا ينفتح على الجاذب الديمقراطي؟ على ديمقراطية قد تكون هي الإيديولوجيا الكبرى، ولكنها ليست دوغمائية، تنضافُ إلى كل الإيديولوجيات الطوباوية (الخيالية) الأخرى، لتتعالى عنها وتتجاوزها؟ إنّما هنا يقوم دور التحلّيل العميق للصعوبة القصوى لزرع الديمقراطية، فلا يكفي أن نقف عند الدعوة إليها.

بيد أن من الواضح تماماً أن على العالم الخارجي أن يساعد العرب على الخروج من عزلتهم ومن عدم الفهم الذي يختنقون فيه، ودمجهم في الإنساني بحيث يكون العالم العربي، بعد أن ينعم بالهدوء مقبولاً لاحقاً في جماعة الأمم. ومن البيِن أن على العرب أيضاً أن يخطوا خطواتٍ في هذا الاتجاه، اتجاه الانفتاح والسلام والديمقراطية وحقوق الانسان.

١٩٨٩

- X -

الفكرُ العربي ـ الإسلامي والتنوير

إن فلسفة الأنوار ظاهرة ثقافية أوروبية واسعة المدى، تطورت أساساً في فرنسا وألمانيا وبريطانيا طيلة نصف قرن (١٧٢٠ ـ ١٧٧٠)، وطبعت عصرها مثلما طبعت العصر القادم. في فرنسا ارتدت الحركةُ رداءً نضالياً واخترقت فئاتٍ اجتماعية واسعة، إلى حدٍ أمكن معه القول إن المجتمع الفرنسي كان يعتنق، عشيةَ الثورة، أفكارَ الأنوار. وفي ألمانيا، أثرت حركة التنوير Aufklärung[١] في دوائر أضيق، في الدولة وفي المجتمع معاً، ولكنّها كانت هناك أيضاً ذات تأثيراتٍ مديدة[٢].

هنا تتشابك عدّة عناصر لتحدّد سمات حركة الأنوار؛ لكنّها تطوّرت أساساً بوصفها نقداً مزدوجاً للدين والسياسة، والدين أكثر من السياسة. فقد نسفت أعماق النظام القديم بكلّيته وفي جذوره، لا سيما جذور الإيمان. ولئن كانت حركة مناهضة للدين، أولاً وقبل كل شيء، فقد كانت أيضاً حركة مناهضة للحكم المطلق، ومؤيّدة لقوّة العقل اللامتناهية. من هذه الزاوية، كانت تنحو منحى الكونية. حقاً، يمكن القول إن فلسفة الأنوار تمثّل المرجع والركيزة والأساس للفكر الغربي الحديث[٣]. وما دام الغرب قد انتشر عبر العالم، فهي أيضاً القاعدة الإيديولوجية لقسم واسع جداً من العالم الحديث. وكانت الثورة الفرنسية وليدتها المباشرة، وكذلك الثورة الروسية، في تاريخ أقرب إلينا. ولكن بوصفها إيديولوجيا كامنة بنحو خاص وراء كل مشروع علمنة وتحديث أو تغريب، يُمكننا لحظ آثارها في الحضارات ذات التراث

(١) Daniel Mornet, *Les origines intellectuelles de la Révolution française*, Paris 1954, pp. 267 et suiv; et notement p. 417.

(٢) Karl Löwith, *De Hegel à Nietzsche*, trad, franç, Paris, 1969; Voir aussi: R. Ayzault, *La genèse du Romantisme allemand*, Paris, 1961, T. I. p. 67 et suiv.

(٣) لتفسير أوسع لمفهوم (Aufklärung)، انظر: M. Horkheimer et Th. Adorno, *La dialectique de la Raison*, trad, franç, Paris, 1983, pp. 21 et suiv.

غير الأوروبي. وهذه المؤثرات بخصوص العالم الإسلامي يمكنها أن تكون مباشرة إذا جرى رصد تأثير مباشر، ولكن يمكن أن تكون قد تجسّدت في حركاتٍ لاحقة، تقوم ضمناً على إيديولوجيا الأنوار.

التقدّم والنهضة

لنَقُلْ على الفور إن هذه الإيديولوجيا ما كان لها، ولا يمكن أن يكون لها تأثير مباشر في الفكر السياسي للعالم الإسلامي، وإنه سينبغي الانتظار نصف قرن على الأقل بعد انتهائها لتظهر الآثار الأولى لتأثيرها. بهذا المعنى، ليس في الإمكان الكلام على معاصَرةٍ ولا على تأثير فوري، كما كان الحال في داخل المجال الثقافي الأوروبي. وهكذا، فإن هذا التأثير قد نما ببطءٍ، وأحياناً، مع تفاوتٍ زمني هائل، بقدر ما كان أثر الصدام الثقافي الأوروبي مُستَبطناً في الداخل. وبالتالي، فقد جرى تأثيره عن طريق وسائط من كل نوع أكثر مما جرى بوصفه تأثيراً مباشراً. أخيراً يمكن القول إن إيديولوجيا التنوير، وقد جاءت من فترة بعيدة زمنياً فكانت معوجّة ومفروضة من فوق على واقع آخر، جرى رفضها في العالم العربي ـ الإسلامي، بمضامينها الأكثر قوّةً وجلاءً، بمعنى أنه كان هناك رفضٌ للتخلّي الصريح عن الإسلام كمبدإ كينونةٍ وارتكاز. مع ذلك، فإنّ هذه الإيديولوجيا ذاتها، بعدما أصبحت إيديولوجيا أوروبا الغازية، توغّلت بقوّةٍ بالغة في بعض قطاعات الفكر أولاً، ثم في فئات اجتماعية واسعة، وتالياً في ممارسة الدول. عملياً في القرن الثامن عشر، فيما كان الفكر والمجتمع الأوروبيّان يوشكان على إجراء عملية تحوّل ضخمة، هي قطيعة مع ألف عام من الحضور المسيحي، ويزمعان على إرساء قواعد الأُسس الجديدة التي ستحكم المجتمع والتاريخ، كان العالم الإسلامي لا يزال بعيداً من معرفة ما يمكن توصيفه بالغليان الثقافي والفكري. فهو منذ قرون عدّة، كان يعيش بالعكس، تجربةً عميقة من العدم الفكري، عميقة بمعنى أنها كانت تعوّض بتحويل الإسلام العالِم، الفقهي والمدرسي، إلى إسلام لاعقلاني، صوفي، شعبي، غنيّ، ولهذا السبب بالذات كثيف[1]، وجودي حقاً، أنقذ الشعور الديني من الجفاف[2].

---

(١) حول هذه النقطة، أحيلُ إلى دراستي: «النهضة والإصلاح والثورة منذ قرن» (الفصل الرابع من هذا الكتاب).

(٢) الوعي الإسلامي المعاصر، وريث الإصلاح، والوعي الغربي وريث التنوير، يلتقيان عموماً على إدانة أو تبخيس قيمة الإسلام المرابطي المُتوفّى. مع ذلك، لا بد من لفت الانتباه إلى هذا المقطع الرائع لغرامشي (*Quaderni del Carcere, cahier XXIV*) الذي يناقضُ تماماً الرأي السائد: «الأرجح أنّ الهوّة

ولكن حين نعود، بالأولى، إلى الماضي الكلاسيكي يُمكننا أن نرصد شيئاً ما مشابهاً لغليان التنوير، أي سجالاً حول الإيمان والعقل، وكثرة المذاهب الفكرية، ورغبة في التساؤل عن المعطى الديني في بعض الحلقات. كان ذلك أثناء العصر العباسي الذهبي، الممتد على قرنين أو ثلاثة قرون (ق ٩ ـ ١٢م)، عصر الإسلام البغدادي، مع تنوّعه القرطبي في الغرب الإسلامي. هذه مجرّد مقارنة شكلية على الصعيد التاريخي الواسع، واستدلال على تشابه ثقافي، مع مسافة ألف سنة، بين الاعتزال (علم كلام عقلي) والزندقة (حرفياً: المانوية، وبالتوسّع: الكفر)، تيار عقلاني في الفلسفة[1] (الفلسفة العربية من وحي يوناني وهِلّنيستي)، ومن جهة ثانية، بين مختلف الدعوات إلى حركة التنوير. فعلاً، يمكنُ التساؤل إلى ما لا نهاية حول توقف أو عقم هذه التيارات في الإسلام، وبالعكس، حول أسباب خصوبة التنوير. ولكن هذا ليس موضوعنا. مع ذلك، يمكن وينبغي أن نعتقد بصحة الفكرة التي تقول بحصول انهيار فكري وتوثين للإسلام المتأخر، على الرغم من انبعاث الحركة الحنبلية، ومن ظهور وريثتها حركة الإصلاح الوهابي، في عزّ القرن الثامن عشر. إنه لإسلام بالغ الحيوية والشعبية هذا الذي سيلتقي به الغرب فيما بعد التنوير؛ لكنْ إسلام معدم فكرياً، في الجملة، بلا ذاكرة تعي ماضيها. وهناك حيث استمرّت هذه الذاكرة، إنما كانت مربوطة بخيط متعلق بتراثٍ تفسيري ومدرسيّ. مع ذلك هناك استثناءات في مشهد انهيار الذكاء: التصوف الشيعي المصدر في إيران، والإصلاحية الوهابية المناهضة للجاهلية أو الوثنية، التي أرادت أن تكون عودةً إلى مصادر العقيدة الخالصة في التعالي. وأما على الصعيد السياسي وحتى أوائل القرن الثامن عشر، فقد كان العالم الإسلامي واعياً بقوته العسكرية وبمناعته.

= بين المثقفين والشعب (العامة) كانت كبيرة جداً... وعلى هذا النحو يمكن تفسير انبعاث النزعات الوثنية في الثقافة الشعبية وسعيها للتكيّف مع الإطار العام للتوحيد المحمّدي... فالرابطة بين مثقفي الإسلام وعامّته، صارت «التعصب» لا غير، «التعصب» الذي لا يمكنه إلا أن يكون آنياً، محدوداً، ولكنّه يكدّس كتلة نفسية هائلة من الانفعالات والأهواء التي تدوم حتى في الزمنية العادية. وهذا ما يفسّر لنا سبب احتضار الكاثوليكية الآن: فهي لم تعد قادرة على الإبداع، دورياً، كما كانت تبدع، في الماضي، موجات من التعصّب... إن الصوفية هي حركة التجدّد في الإسلام...».

(١) M. Hodgson, *The Venture of Islam*, Chicago, 1974, T. I, pp. 410 et suiv; محمد عابد الجابري، نحن والتراث، بيروت، دار الطليعة، ١٩٨٢، ص ٤٣ وما بعدها.

كان التلاقي مع الغرب صدمةً. إذ اكتشف العالمُ الإسلامي ضعفه فجأةً، قرابة العام ١٨٠٠. فما بان له كان غرباً قوياً عسكرياً، متحضِّراً جداً، ولم يكن بمستطاعه تمثيله بالعدو المسيحي القديم، لأن المسيحية لم تكن ما يلهم، جوهرياً، عمله وتنظيمه. هذا التشويش للمنظار، كان من نتاج التنوير الذي أفضى إلى علمنة السياسة والحضارة. وفهم المسلمون جيّداً أن الأوروبيين قد تجاوزوهم على صعيد القوّة؛ كما فهموا أيضاً أنهم قد تخطّوهم على صعيد الاقتصاد والمدنية (الحضارة المادية)، وتنظيم المدينة. وكل هذه العناصر اختصروها في مفهوم التمدّن (الحضارة الحديثة المتضمّنة مفهوم التقدم). فراحوا يُجرون فحصاً ضميرياً، وأخذوا يسعون لاكتناه سر الخصم، لكنهم لم يستطيعوا أن يفهموا أن وراء هذا الصعود المدهش الذي كان يضعهم على المحك، كانت هناك قطيعة أوروبا مع ركنها الديني، أي فعل التنوير، فعل فلسفة الأنوار بالذات، وتعقدّت المسألة نظراً لأن أوروبا لم تتجلَّ لهم كنموذج حضاري سلمي، بقدر ما تجلّت لهم كقوة سيادة وهيمنة. ولأن المسلمين لم يفهموا أن المظهر الخارجي للقوّة وللحضارة الأوروبية كان قائماً على نقد مزدوج للدين وللسلطة، وقعوا لأمدٍ طويل في ورطة مأساوية. لكن من المحتمل أن يكون وعيٌ كهذا مستحيلاً، دينياً وسياسياً وحتى سوسيولوجياً. ذلك أن المسلمين لم يفكروا بظاهرة الحداثة كقطيعة مع الماضي وإنّما عن طريق إعادة ربط العلاقة مع الماضي، ولم ينظروا إليها بمنظار «التقدّم» ولكن بمفهوم «النهضة»، أي في آخر المطاف بأطرٍ مشبة أو ماجيّة.

إجمالاً، كانت المسيرة الإسلامية، مسيرة المفكّرين السياسيّين أو الدينيين، معاكسة، إذن، للمبادىء التي تتضمنها قراءة صحيحة لعصر الأنوار[1]. وبعد، لا بد من الاعتراف بوجود تيّار أقليّ، قوي، نَهَل مباشرةً أو مداورةً من إيديولوجيا التنوير. فمن الطهطاوي إلى طه حسين، مروراً بفرح انطون، ومن شبلي الشميل إلى قاسم أمين، نجد أن كل الذين فكّروا في الدين والسياسة والمجتمع بمنظار تحديثي، علماني عقلاني، يمكنُ اعتبارهم من أبناء الأنوار[2]. كذلك كل أولئك الذين انتقدوا، من إصلاحيين سياسيين في القرن التاسع عشر، حكم الإطلاق (الاستبداد)

(١) فهمي جدعان، أُسس التقدم عند مفكّري الإسلام في العالم العربي الحديث، بيروت، ١٩٧٩، ص ١٥.
(٢) حول تأثير الثورة الفرنسية بنحو خاص، انظر: رئيف خوري، الفكر العربي الحديث، آثار الثورة الفرنسية في توجيهه السياسي والاجتماعي، بيروت، ١٩٤٣.

في تركيا، في تونس، في المشرق العربي، يُمكن وينبغي اعتبارهم ممثلين للأنوار، على الأقل في بُعْدِ نقدها السياسي. ومن البديهي أن يتمّ تصنيف البورقيبيّة[1]، ومن قبلها الكمالية[2]، في عِداد التيار النقدي للدين، وحتى في البُعد اللاديني، المتجسّد في النواة المركزية لفكر الأنوار. أخيراً كانت كل الحركات القومية المُعلمنة من العصر الناصري في المشرق قد سارت في هذا السبيل بألف وسيلة بديلة، وأحدثت علمنة عميقة في المجتمع الواقعي. وتالياً كان تأثير تراث الأنوار مهماً جداً، ليس لدى ممثّلي الأصالة الإسلامية المجسّدة بالإصلاح (الإصلاحية الدينية) أولاً، ومن بعدُ بالحركات الإسلامية منذ نصف قرن، بل في الوجه الآخر للنهضة في العالم الإسلامي، نهضة المحدثين المُعلمِنين، وبنحو أكثر لدى رجال الفعل بلا شك. ذلك لأنّ كل الحركات الفكرية، حتى لدى ممارسي السياسة، حدّدت مواقعها بالنسبة إلى أوروبا الأفكار، وليس بالنسبة إلى الخصوصية الثقافية الأوروبية، بحيث يُمكن القول إن فلسفة الأنوار وتراثها كانا مرجعها أو نقطة استنادها. ولكن بمقدار ما كانت هذه الحركات تسعى في المقام الأول، إلى الشفاء من داءِ ضَعْف الإسلام المعاصر، وبمقدار ما كان الهدفُ عملياً، كان يندرُ وجودُ سجالٍ فكري محض، أو وجود صراحة في مجابهة الظاهرة الدينية، أو أي شيء مثل معركةٍ محمومة لأجل العقل. مرّةً أخرى، كان يدور كل شيء حول الإصلاح، وكان جدل الماضي والحاضر ناشطاً إلى حدّ لم يسبق له مثال، وظلّت النواة الدينية خارج النقد. وبعد هزّات الغربنة الثقافية، أعطيت لمسألة الهوية، لأسباب مشروعة وطبيعية، الأولوية على النقد الداخلي والنقد الموضوعي لمعطيات الإيمان والعقيدة.

المفكّرون السياسيون الأوائل

كان المفكّرون السياسيّون الأوائل، مفكّرو العصر السابق للأمبريالية الموطّدة، عصر محمد علي في مصر وأحمد باي في تونس، وإجمالاً عصر التنظيمات (الإصلاحات الإدارية والسياسية)، يعقلون بنحوٍ أو بآخر رسالة الأنوار. وباستثناء نقطة رئيسية، هي نقطة وضع المعطى الديني على المحك بالتحديد، كان اهتمامهم

---

(1) Norma Salem, *Habib Bourguiba: A Study of Islam and Legitimacy in the Arab World*, Ph. D. Thesis, Montréal, McGill University, 1983.

(2) N. Berkes; *The Development of Secularism in Turkey*, Montréal, McGill University Press, 1964.

منصبّاً على التمدّن، أي تحقيق التقدم من حيث الحضارة والقوة. فكان رجل مثل الطهطاوي (١٨٠١ ـ ١٨٧٣) قد قرأ ڤولتير، مونتسكيو، روسّو، ولدى عودته من أوروبا، أمر بترجمة كتاب مونتسكيو عن **العظمة والانحطاط**. لكن ما كان يهمّه في المقام الأول لم يكن انقلاب الداخل إلى حقيقة جديدة، بل إيجاد صيغة تسمح للبلدان الإسلامية باستعادة قوّتها، ويكون ذلك في نظره باعتماد العلوم الطبيعية[1]. المقصود هنا اتخاذ موقف من الثورة الصناعية والعلميّة، فالأمر يتعلق بمسألة امتلاك، وليس بأي شيء يمسُّ الذات الحميمة، لا سيما القيم. إلاّ أنَّ المدهش أن تكون أولى المسيرات الفكرية الناشئة عن صدمة اللقاء الأوروبي، هي مسيرة الإصغاء للآخر والاهتمام بالآخر كموقفٍ داعٍ إلى الإصلاح والتغيير.

نكتشف هذا الموقف لَدى منظّرٍ سياسيٍ آخر، يضارعه في الأهمية وهو خير الدين[2]. إلاّ أن هذا يذهب أبعد منه، لأنه يفكّر بأسس التقدم وشروطه التي يُرجعها إلى أخلاقية عدالة وحرية، فيما يتوقف الطهطاوي عند المفهوم الإسلامي للعدل فقط. فقد كان خير الدين يرغب في استبطان تجارب أوروبا السياسية والاقتصادية والتقنيّة، وفي إقناع العلماء (علماء الدين) بعدم وجود شيء في ذلك يتعارض مع الدين. كان رجلاً متنوّراً، واقعياً أيضاً، واعياً للمخاطر التي تتهدّد الدول الإسلامية من جرّاء تأخّرها. إن مفهومه للعدل مفهوم سياسي، بقدر ما يتعارض مع تعسّف السلطة المستبِّدة. وهنا نجد قرابة مع التنوير والثقافة السياسية التي نشرتها الأنوار في أوروبا. لقد كان ليبرالياً بمفهوم القرن الثامن عشر، أي عملياً كان من أتباع «الاستبداد المستنير». صار في آخر حياته صدراً أعظم في تركيا، فطالب بتطبيق الشريعة بوصفها السبيل المفضي إلى إصلاحات جذرية، وليس إلى نصف إصلاحات. وشيئاً فشيئاً اعتقد أن في الإمكان زرع البنى الأوروبية كما هي، وفي الوقت نفسه كان يرى من غير الجائز الابتعاد عن تقاليد الشعب، ولكنه يدعو مع ذلك إلى إقامة برلمان، كما يدعو إلى المسؤولية الوزارية. وآمن بالحافز الصادر عن الدولة، بدور قيادي للدولة، وبضرورة تلقيحها بالذكاء وبالعقل، وتالياً عقلنتها. في تونس، كان محاطاً بعلماء دين

---

(١) الطهطاوي، تخليص الإبريز في تلخيص باريز، القاهرة، ١٩٠٥، ص ٧ وما بعدها؛ A. Abdelmalek, *Idéologie et Renaissance nationale, L'Égypte moderne*, Paris, 1969, pp. 187 - 286.

(٢) خير الدين التونسي، أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك، تحقيق معن زيادة مع مقدمة مهمة، بيروت، دار الطليعة، ١٩٧٨. انظر أيضاً نشرة ل. كارل براون للكتاب بعنوان: *The Surest Path*, Harvard Univ. Press, 1967.

متنوّرين، منفتحين خصوصاً على تأويل الشريعة[1]. لكن المعارضة كانت تواجهه من كل الجهات: من الحكّام العاجزين عن استيعاب دعوة كهذه، من بُنى الدولة، من الاستعمار المهدِّد، ومن أعماق المجتمع ذاته. والإرث الذي خلّفه سيطبع تونس أكثر من تركيا: عقل مصلح، فكر ليبرالي ـ دستوري... وما يدهش عنده، كما عند الطهطاوي، وعملياً عند كل المصلحين السياسيين للعالم الإسلامي، هو أولوية الممارسة على النظرية، والمعالجة على التنظير. بكلمة، الاهتمام بالعمل على حساب عمق الفكر. لكن هذا الوجه للأمور، نجده في قلب اهتمام الأنوار الفرنسية، إلاّ أن الأنوار كانت تريد إسقاط كل العالم القديم بمرتكزاته الثقافية، وأنّ المقصود هنا هو الحلّ الوسط أو التركيب.

بهذا الهاجس العملي والإصلاحي، بفكرة معيّنة عن التقدم، استعاد الفكر السياسي الحديث الأول في العالم الإسلامي، شكلياً، الحركة التي حرّكت الأنوار. لا ريب أن في ذلك شيئاً من التوازي، مع فارق قرن.

العقلانيون الأوائل

راح هذا الخط الفكري يتواصل، لكنّه أخذ ينهل أكثر من محتوى أفكار الأنوار، من خلال الوضعية، السانسيمونية، النشوئيّة، الرينانية. هذا الخط نجده في تركيا، في حركة «الإتحاد والترقي»، أو عند بعض الكتّاب العرب مثل الشيخ علي يوسف، عبد الله النديم، علي باشا مبارك، ولدى الكثيرين من المفكرين المسيحيين السوريين ـ اللبنانيين، المتأثرين بالثورة الفرنسية[2]. لا بد من تخصيص مكانة مهمة لفكر الكواكبي (المتوفى سنة ١٩٠٢) الريادي، الذي يلتزم التزاماً عربياً ـ إسلامياً صادقاً، الذي لا يرتكز على فكرة التقدم المستمر، لكنه يواصل موضوعياً تيّار الأنوار بنقده الشديد للاستبداد في كتابه **طبائع الاستبداد**.

فكرة التقدم، نقد الاستبداد، العزم على الكفاح في سبيل الحضارة: هذا ما

---

(١) أمثال محمد بيرم الخامس والشيخ قبادو والشيخ سالم بوحاجب. انظر بنحوٍ خاص: **أقوم المسالك...**، م. س، ص ١٥٨.

(٢) رئيف خوري، مصدر سابق؛ بالنسبة إلى مجمل التيارات الفكرية في العالم العربي، ينبغي الرجوع إلى العمل الجماعي الذي نشرته الجامعة الأميركية في بيروت سنة ١٩٦٧، **الفكر العربي في مئة عام**. وبالطبع إلى كتاب ألبرت حوراني المعروف: A. Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age, 1789 - 1939*, London, 1962.

كان يميّز في القرن التاسع عشر كل القطاع «العلماني» في الفكر الإسلامي. إلى ذلك ينبغي أن يُضاف عنصر آخر، فكري أكثر إذا أمكنَ القول، عنصر يودّ التشديد على الجانب العقلاني في الميراث الإسلامي، عبر الاعتزال والرشدية. ففي العام ١٩٠٣ ظهر كتاب فرح أنطون، بعنوان ابن رشد وفلسفته[١]. وفي الفترة عينها، كان شبلي شميّل من خلال الداروينية، يوجّه نقداً إلى الظاهرة الدينية عبر التاريخ البشري[٢]. وكان كلاهما يطبعان السجال بالعقلنة والثقافة بكل وضوح، فدشّنا بذلك التيار العقلاني في حركة النهضة. وهكذا دخلت مسألة العقل في لعبة الفكر العربي وهو يعاود قراءة ماضيه وماضي الجنس البشري. وبالكيفية عينها، كان المفكّر السياسي البحت، المبهور بالصعود الأوروبي، والذي لا يتجاوز مفهوم القوة، ينسحب من الساحة لكي يترك المكان للمفكّر الثقافي بالمعنى الواسع للكلمة، هذا المفكر الذي يعتبر الاهتمام بالدين أمراً أساسياً. وذلك فيما كانت الأمبريالية الاستعمارية الأوروبية تبلغ ذروتها وتتجسّد على نحو واضح وشرس في آن، أي في منعطف ثمانينات القرن التاسع عشر (١٨٨٠).

الإصلاح: الإسلام والعقل، الإسلام والتقدّم

إن أوروبا التي برزت آنذاك إنّما كانت أوروبا المدافع. بمعنى ما، لم تكن ذات علاقة بالأنوار التي كانت تبدو على الدوام مرحّبةً بتنوّع البشرية الثقافي، والتي كانت تُكافح في سبيل قيم رفيعة. ومع ذلك، كانت أوروبا بنت الأنوار، بقدر ما كانت تقيم هدفها الإمبريالي على إيديولوجيا التقدم والحرية والعقل، التي كانت تنحدر مباشرة من فلسفة الأنوار، وكانت مصحوبة بيقين امتلاك الحقيقة.

تحديداً، نحو العام ١٨٨٠، بدأ يرتسم التيار الإصلاحي السياسي الديني، مع جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده، وهو التيار الذي كان مدعواً ليغدو الحركة الأهمّ للنهضة العربية ـ الإسلامية بوصفها حركة شاملة، وليس في محتواها الدقيق، وهو لغوي أدبي.

والحال، فقد وقف هذا التيار موقفاً واضحاً جداً ضد كل محاولة للتقليل من قيمة الدين الإسلامي، وكان يؤسّس رؤيته الإصلاحية على مقدّمات متعارضة تعارضاً مطلقاً مع مقدّمات منطق الأنوار: يجب المضي نحو مزيدٍ من الدين، وليس نحو دين

---

(١) أعيد نشره في بيروت: دار الطليعة، ١٩٨١.

(٢) انظر: مجموعة الدكتور شبلي شميّل، القاهرة، ١٩٠٨.

أقل. يقول الأفغاني: «إن تقويض الدين يعني مناهضة الحضارة». فالانحطاط الإسلامي غير ناجم عن مرض داخلي لا علاج له، بل ناشىء عن الاعتداءات الخارجية، عن استبداد الحكّام، وعن تأويل سحري للدين. ويذهب خطابُ الأفغاني أبعد بكثير من مجرّد الدعوة إلى تنقية الإسلام بالعودة إلى ممارسة السلف الخالصة من الشوائب. وهو يتخذ موقفاً نقدياً تجاه أسس الأنوار بالذات، ويتجاوز الخطاب التحديثي الأبله. فالحداثة الصناعية الغربية تولّد الحروب، ويصم هذا التقدم بـ «البربرية». إن الحضارة الحديثة مُصابة بمعوقات أخلاقية، فهي حضارة حربٍ وجشع. ولا يمكن أن يكون التقدم الحقيقي إلاّ تقدماً إنسانياً، أخلاقياً وذا قاعدة روحيةً. والغرب لا يتخطّى العالَم الإسلامي إلاّ بأدواته وقوته المادية. أما التقدّم الحقيقي، فالشرق والغرب بعيدان عنه، على حدٍ سواء. إذ أنّ البشرية تراجعت بأسرها، لأنها ارتدت عن جذورها الروحية[١].

من المفارقات أن هذا التصوّر للأمور يدهشنا بحداثةٍ راقية. وسوف يجد مستجيبين، لاحقاً في النقد الذاتي للغرب نفسه. نقول ذلك لأن جمال الدين كان على وعي تام بما كانت تتضمنه فلسفة الأنوار وإرثها الوضعي من بترٍ للشمولية الإنسانية، مثلما كان واعياً بما هو مدمِّر في العقل ذاته. بعده بقرن، أعلنت مدرسة فرانكفورت، مع هوركهيمر وآدورنو، باسم الإنساني، حرباً شعواء على «عقل التنوير»[٢]. وما برح ردّه على رينان، التركيبي الرائع[٣]، يُثيرنا حتى اليوم، فيما طوى النسيانُ أطروحة رينان. صحيح أن رسالة الأفغاني كانت شديدة التعقيد، فلم تؤخذ بكلّيتها، وما بقي منها هو الدفاع عن دين وعن ذاتٍ ثقافية، وممانعةَ للقياس بعقلٍ ماديّ ملحد، وكذلك تقريظ للإسلام وتكييف له مع روح العصر، سيقوم به تلميذه محمد عبده خير قيام، ولعلّها هيأت السبيل للأصولية الطهورية عن سوء فهم لمقاصده[٤].

---

(١) جمال الدين الأفغاني، الأعمال الكاملة، تحقيق محمد عمارة، القاهرة، ١٩٦٨، لا سيما رسالة في الرّد على الدهريين، والخواطر؛ انظر أيضاً: رشيد رضا، تاريخ الأستاذ الإمام، القاهرة، ١٩٣١، ج ١، ص ص ٢٧ ـ ١٠٠.

(٢) المتماهية في نهاية الأمر مع كل الحضارة الحديثة، بكل جوانبها، وهذه الحضارة حُصِرت حصْراً مبالغاً في مفهوم البورجوازية. انظر: *La dialectique de la Raison*, op. cit, pp. 21 - 57, p. 129 et s.

(٣) منشور في مجلة *Le Moniteur*، ومسترجع جزئياً عند ألبرت حوراني، الفكر العربي... م. س.

(٤) لتقدير تأثيره في حياته وبعد موته، ظلت المسألة مطروحة برمّتها. مع ذلك فلنتذكر كتابَ رشيد رضا والدراسات الكثيرة باللغات الأوروبية، وإما حول عبده نفسه، مثل دراسة مالكولم كير Malcolm Kerr,

غير أن رسالة الأنوار جرى الإصغاء إليها بنحوٍ ما، إذْ تتردد دوماً في قلب السجال فكرةُ التقدم، كما جرى الإصغاءُ إليها، إذ إنَّ الأفغاني طرح ضرورة عقلنة المعطى الإيماني. وكانت السلفية ذاتها، في صورتها الأولى، سلفية رشيد رضا، تبجّل العقل وتشنُّ حرباً شعواء على «الشعوذة». يبقى أن الأفغاني أدخل وعي العالم الإسلامي في منحى الحفاظ الكامل على الشعور الديني. وسيقوم خَلَفُه بإبراز هذا الإرث، واجتذاب جمال الدين، مرحلةً مرحلة، نحو الأصولية، ثم السلفية، ثم أخيراً نحو شرعانية متشدّدة، تشكل الحركة الإسلامية الراهنة[1]. وهكذا مع الزمن، تقلّصت رسالته وتخصّصت. إلاّ أن جمال الدين ألهمَ، طوال مرحلة مديدة، أفقاً فكرياً واسعاً، وأسهم في وضع الحدود التي لا يجوز تخطّيها أبداً: صون الإسلام مهما كلّف الأمر، كعقيدة وكوعي تاريخي - ثقافي.

كل هذا لنصل إلى القول إن موجة الأنوار تكسّرت على صخرة تشكّل النخاع الشوكي في العالم الإسلامي، نعني الإسلام ذاته. هناك جزء من رسالة التنوير اندغم مع ذلك في الإصلاح، في بداياته، أي في الاستناد إلى العقل والتقدم. من وجه آخر، كل الجزء الدنيوي، العقلاني، الليبرالي من الفكر السياسي - الثقافي، المحصور حقاً في النخبة والنخبوية، واصل مسيرته الخاصة به، دون إنكار صريح للإسلام عينه. ومما لا ريب فيه أنّ إجماع كلّ الآفاق الفكرية كان القول بأنّ الإسلام والحضارة والتقدّم شيء واحد، والقول مع ذلك بضرورة تخطّي الانحطاط، المعيوش حسّياً كسقطة، والمضي في اتجاه التقدّم.

ذروة الليبرالية العقلانية

لكن في صميم هذا الإجماع، أخذت تتنوّع المواقفُ بين الحربين العالميتين. على الصعيد الشعبي، كان الإسلام يحافظ تماماً على مواقعه كعقيدة مُعاشة في الحياة بكل بداهة وعفوية. وعلى صعيد الوعي الفكري، كان تيار الحركة الإصلاحية

= *Islamic Reform...* (Los Angeles, 1966). وأما حول تأثيره، مثل دراسة علي مراد *Le Réformisme musulman en Algérie* (Paris, 1967). وقد صدر مؤخراً كتاب قيم لعبد الله العروي: مفهوم العقل، الدار البيضاء، ١٩٩٦، مخصّص جزئياً لتحليل فكر محمد عبده.

(١) بكلام دقيق، لا تنطبق السلفية إلاّ على رشيد رضا ومدرسة المنار، وليس على المسلم التقليدي ولا على الإسلامي المعاصر. إن الاستعمال التوسعي لكلمة «سلفية» من قبل المنظّرين العرب اليوم، لا يمكن بالتالي اعتماده من زاوية علمية، زاوية مؤرخ الثقافة، بل يعود هذا الاستعمال بدوره إلى عالم اجتماع الثقافة.

يتصلّب ويتعقلن، فأبتكر الإسلام مع الإخوان المسلمين عقله الذاتي بنفسه. لقد صار إسلاماً جديداً[1]. كما أن التيّار التحديثي كان يوّطد وجوده بكثير من الجرأة، فقد تبلور وتجسّد من خلال مختلف تيارات التغريب والليبرالية العقلانية والعلمانية. لكنّه، باستثناء تركيا، لم يتجاسر ولم يستطع مهاجمة إسلام التقليد وجهاً لوجه. فكلما دارت مجابهة بين الإسلام والعقل، وهي على كلّ حال مجابهة ملتوية دوماً، كانت الفضيحة وكان استسلام العقل أمام الإسلام.

لماذا؟ لأن العقل كان قد صُرِف عن توجّهه في البحث عن الحقيقة، من خلال البُعد الخارجي، البُعد الزمني، أي جدلية الأنا والآخر، وهكذا فجأة تدخل الهوية الثقافية في اللعبة. صحيح أن التغريب يبدو كأنه إذعان غير نقدي لقيم الغرب المُهيمن، ولكن لا نتّهم هنا العقلانية ولا روح البحث الحر. بكلام آخر، ينبغي التفريق الواضح بين طه حسين «في الشعر الجاهلي» وطه حسين آخر في «مستقبل الثقافة في مصر». والحال، فإن الأول هو الذي رُفضَ، فيما الثاني هو الذي كان يهزّ الأسس العربية للشخصيّة المصرية، كما يرى الحصري[2]. وبالكيفية ذاتها، فإن كتاب علي عبد الرّازق الإسلام وأصول الحكم، الذي جلب له الاستنكار والاستياء، لا يسعى في نهاية المطاف إلى تحطيم العقيدة، بل إلى إنقاذها من عدوى السياسة. فمن زاوية تاريخية، لا يمكن إنكار أن الخلافة لجأت إلى اللعبة السياسية المحضة، أو أن العامل السياسي قد تصرّف في الخلافة كما لو كان مستقلاً في مجاله. لكنّ ما فات عبد الرازق هو أن التجربة الخاصة بالإسلام الأول، بوصفها تجربة تاريخية جعلت السياسي غير قادر على الإنفلات من الأفق الديني المحدّد بحدّيْ قداسة النصّ والمثالية النبوية.

ربما كان في وسع العصر الليبرالي أن يؤسس تنويراً حقيقياً للثقافة العربية ـ الإسلامية الحديثة. فقد كان عصرَ بحث وحرية، إذ كان المفكّر يتعاطى الكتابة لجمهور واسع، وكان يثير النقاش السّاخن؛ انه عصر كان يتشكّل فيه نموذج المثقّف العربي: لطفي السيِّد، سلامة موسى، طه حسين، علي عبد الرازق، محمد حسين هيكل. بمعنىً ما، ومع بعض التحفّظات، مثّلت تلك الفترة «فترة أنوار». ومن

---

(١) أستعيرُ هذا اللفظ من نايبول: V. S. Naipaul, *Among the Believers*, London, 1981، وهو كتاب قابل للنقاش، لكنّه مثير وذكي.

(٢) ساطع الحصري، أحاديث في التربية والاجتماع، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٤، ص ص ٢٥٨ ـ ٢٧٠.

المحتمل جداً أن تكون علمنة قسم كبير من الانتليجنسيا العربية الراهنة، تدين بالكثير لعمل روّاد العقل هؤلاء. لكن المثقفين الليبراليين ما كانوا يشكّلون وسطاً واسعاً، متماسكاً ومنسجماً على نحوٍ كافٍ، بل كانوا سطحيين، ولم يُبدوا إرادة دؤوبة على العمل لتأسيس العقل في قراءة الماضي بمجمله. زدْ على ذلك أن العقل الذي كانوا يبشّرون به، كان عقلاً مبسّطاً، فيما كان ينبغي الاستعانة بعقل متفهّم، شمولي ومتعالٍ، يستطيع استيعاب الانفعالي، واستقبال التراثي، وتجسيد روح الشعب. لكن الإسلام الرسمي الذي كانوا يواجهونه، كانت له دفاعات متصلّبة جداً، أي أنه كان متحرّكاً بروح مقاومة داخلية، وتالياً لم يكن ناتجاً عن هيمنة العالم الخارجي إلا قليلاً. كذلك، فإن الرأي العام ما كان ليتقبّل وما زال لا يتقبّل تعددية التيارات الفكرية. وبالمقدار نفسه، كان لا يتقبّل تعايشها داخل نطاق اجتماعي - تاريخي واحد. كل هذا نقوله لتفسير الفشل النسبي للعصر الليبرالي الذي لم يتمكن من إرساء علم عقلاني حقيقي وفكر عقلاني حقيقي لأمد طويل، في وقت كان للمفكّر - الكاتب جمهورٌ ضاع بعد ذلك لصالح السياسي.

هيمنة السياسي

الواقع أن العامل السياسي سيسود الأفق الذهني للعالم العربي الإسلامي في عصر القومية الظافرة. وكانت القومية، كمعركة، تنمّي الانفعال والهوية الثقافية - الدينية والطاقة العدائية لدى الجماهير. وحين صارت القومية دولةً، تبنّت عملياً الإيديولوجيا العلمانية ونشرتها في الجسم الاجتماعي أيّما انتشار. فقومية «العصر الناصري» استوعبت جزءاً من الإيديولوجيا الماركسية. وكانت تتجه نحو مشروع شمولي، يتضمّن في آنٍ تحقيق الوحدة، واشتراكية الدولة، وتحرير فلسطين، ومكافحة الإمبريالية الغربية، وكانت في الآن ذاته تغيّب الديمقراطية والإسلام، بلا نقاشٍ أوليّ للأفكار[1]. فبرز للوجود عصر الثورات المتلاحقة التي حلّ مفهومها محلّ مفهوم الإصلاح.

كانت القومية قد تمكّنت من إقناع فئات واسعة من الانتليجنسيا برؤيتها

(١) مارلين نصر، التصور القومي العربي في فكر جمال عبد الناصر، بيروت، ١٩٨١؛ وحول العلاقات بين القومية العربية والإسلام، انظر: القومية العربية والإسلام، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨١؛ وحول العلاقات بين القومية العربية والديمقراطية انظر: أزمة الديمقراطية في الوطن العربي، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٤.

للمستقبل. وعندما لم تكن الانتيلجنسيا ماركسية أو ماركسية سرية، فإنه كانت تخترقها قيمُ هذا النمط من الحداثة؛ حتى إنها أسهمت، فوق ذلك، في جلب السلطة إلى مثالها «القوموي». كان الجيل الجديد من المثقفين يختلف اختلافاً شديداً عن جيل الليبراليين العقلانيين، بشعبويته، براديكاليّته، وبلاأدريّةٍ أكثر رسوخاً، وبعداء أصمّ تجاه الغرب البورجوازي وقيمه، بما فيها قيمة الحرية. لقد كان الوريث الموضوعي للجانب الراديكالي، المساواتي الثوري من الأنوار، وليس للجانب التسامحي، الليبرالي، المناهض للاستبداد، والإنساني في الأنوار. على الرغم من انه، هو ذاته، غدا ضحيّة الاستبداد الجديد[1]. لقد أمكن الكلام على نهضة ثانية تدور حول المشروع السياسي الثقافي، أو حتى حول قيام يسار فكري عربي[2]، ربما بلغ عمله ذروته في المرحلة الأولى من الحرب الأهلية في لبنان (١٩٧٥ ـ ١٩٧٨). لكن أجهزة الدولة غلبت هذا اليسار عسكرياً.

ما بقي من هذا الغليان هو أن القسم الأكبر من الانتيليجنسيا العربية حافظ على إيمانه بالمثال الوحدوي، مع إكمال قطيعته مع الأجهزة الحاكمة[3]. بحيث إن القومية الوحدوية، ذات الاستلهام الناصري أو البعثي، ظلّت مكوّناً إيديولوجياً مهمّاً لهذه الانتليجنسيا، والحال فإن هذه القومية ترتبط عملياً بانتماءٍ إلى شكل ما من أشكال العلمنة في تصوّر العلاقات بين الدين والمجتمع.

العقل العربي واليقظة الإسلامية

يتضمن استياء الطبقة المثقفة من السياسي، تثميراً أوسع في المجال الثقافي. فمنذ أكثر من عشر سنوات، منذ انهيار الطوبى القومية ـ الوحدوية في الواقع، نشهد بنحوٍ عام صعوداً قوياً للثقافي في المجتمع العربي. وتجسد هذا الصعود بعنصرين: تعميق الجهد الفكري وصعود الحركة الإسلامية.

١) أخذ المثقّف المنتج يفكّر بمجموعة من المسائل التي تُطرح عليه جملة أو ثنائياً: الأصالة/ الحداثة، العروبة/ الإسلام، السلطة/ الديمقراطية، النهضة، الحضارة، الشورى (الشكل الأول للديمقراطية في الإسلام)، العدالة، الحرية،

---

(١) برهان غليون، «نحو سياسة ثقافية جديدة»، الفكر العربي المعاصر، ١٩٨٠ (١)، ص ص ١٨ ـ ٢٨.
(٢) عبد الله العروي، أزمة المثقفين العرب، باريس، ١٩٧٤، ص ١١٥ وما بعدها (بالفرنسية).
(٣) أزمة الديمقراطية...، م. س.، لا سيما ص ص ٧٧٩ ـ ٨٧٩.

الاستشراق/ التغريب، الخ. والإيجابي في ذلك هو تخطّي الدوغمائية الثوروية والقوموية، وكذلك الإحلال المتصاعد أكثر فأكثر للعقل النقدي محل العقل الطوباوي، وما أمكن تسميته في حلقات ضيّقة ظهور «عقل عربي»[1]. عقل نقدي أو تفهّمي، أو الإثنان معاً، يتجاوز بحدّته عقل الليبراليين العقلانيين القدامى، باستيعاب أشدّ لمساهمات الفكر الغربي، وبانتساب أوثق إلى جذور الأنا العربي ـ الإسلامي. ولكن، إذا تبيّن أنه قادر على تجديد إشكاليّته، أو حتى منهجيّته، فهو يظلّ قليل الإبداع على صعيد المفاهيم والمعرفة والعلم الحقيقي أو في مجال المخيال. ويبدو كأنه مصابٌ بالشلل ما أن يتعلق الأمر بالنظر نظرة عالمية غير محليّة. فهو لا يزال عقلاً عراكياً، قتالياً، غارقاً في عالمه، على الرغم من هامشيّته أو تهميشه في الواقع. من هذه الناحية، يمكن الكشف عن تماثلٍ ما بين المثقف العربي و«الفيلسوف» بالمعنى الفرنسي للكلمة[2]، لكنّه فيلسوف هزيل.

٢) مثلما كان لدى المثقف العربي العقلاني جانب كبير من الإسلام، كذلك، كان لدى المفكّر الإسلاموي جانب من العقل. هذه الثنائية تترجم التردد العربي والإسلامي الكبير، والاستحالة المزدوجة للتخلي عن الإسلام والتخلّي عن العالم، أي عن القوّة، والعقل. من هنا الإفراط في العالم الإسلامي الآسيوي غير العربي، في التأكيد الإسلامي، أو حتى في جزءٍ من العالم العربي الذي يرمي، فيما يتعدّى ألعاب السلطة إلى إخفاء التردد في إسلامية حصرية، صارمة ومُغالية، ولكنه يفضح هذا التردّد في الوقت ذاته. صحيح أن الإسلام الجديد هو ردّ فعل ضدّ علمنة كثيفة وتصفية إسلامية لم تكن تتجاسر على البوح باسمها. ولكنه بقدر ما أقدم على الانزراع في مجال العمل السياسي، لا في مجال العقيدة البحتة، فإنه لم يرجع حقّاً إلى النّظام الراشدي في المدينة بقدر ما دخل في لعبة العقل السياسي الحديث. غير أن الأمر لا يتعلّق بتنوير مقلوب، لأن هذا العقل التاريخي أو الميتاتاريخي ليس عقل الأنوار الذي كان نقدياً، وليس إصلاحياً ولا تأسيسياً، وبالأخص، ليس دينياً. إن المستوى الأخلاقي والمستوى الثقافي للذات هما اللذان ينيطان المطلب الإسلامي بكل

---

(١) سعد الدين إبراهيم في ندوة ليماسول (١٩٨٣)، هشام شرابي في الندوة الإسبانية ـ العربية (١٩٨٤). وهنا لا علاقة له مع عنوان كتاب حديث للجابري، ولكن مما له دلالته أنه استعمل تعبير «عقل عربي»، والمقصود به دخول قسط من العقلانية لدى عرب اليوم.

(٢) أي معناه في القرن الثامن عشر، الذي كان يفيد: مفكّراً ـ كاتباً.

حصافته وصلاحيّته. فالحركة الإسلامية إذ تتّهم ماديّة الغرب أو تساهله الأخلاقي، إنما تنكر القيم العلمانية المتحدّرة من الأنوار، التي شيّد الغربُ عليها أخلاقيته الفردانية والحيويّة الجديدة. وهي إذْ تجدّد تحريك الطبقة الأعمق من الهوية الثقافية، لا تمدّ الإنسان الإسلامي بالطمأنينة الداخلية وحسب، بل تمحو شبحَ زوال الإسلام، الزوال الذي كان يتهدّدنا وما زال، والذي لا يمكن النظر إليه إلا بوصفه هزيمة تاريخية كبرى بواسطة العقل على أيدي أبناء الإسلام بالذات. وهذا بسبب ماضٍ طويل من المجابهات مع أشكال متعاقبة للغرب، ربما باستثناء المجابهة مع غربِ الأنوار التاريخية، وهذه من المفارقات الكبرى.

ومع هذا، فباسم المثال القديم للتنوير، نجد إسلامية اليوم محلّ تشكيك أو رفض أو تُصوّرُ كأنها قوّة ظلامية في مواجهة العقل، والتراجع في مواجهة التقدم، والتعصب في مواجهة التسامح. إن خط التعارض هذا يرسم بالذات الحد الفاصل بين الغرب، الداخلي أو الخارجي، وبين الحركة الإسلامية المعاصرة.

١٩٨٨

- XI -

العالم العربي والتحوّلات شرقاً

كُتب الكثير في الغرب عن التغيّر المفاجىء الذي أجرته أوروبا الشرقية من جهة، والاتحاد السوفياتي من جهة ثانية، اللذان لا يجوز الخلطُ بينهما. في البداية، كان ثمة تحليلات حصيفة صارت عادية ورتيبة، ولا داعي لتكرارها. هنا أرغب في التفكير، واضعاً نفسي في زاويتين: زاوية المؤرّخ المتكوّن في أوروبا، والمنفتح على مناحٍ أخرى، وزاوية المثقّف العربي والمسلم، المشارك في سجالات عالمه الكبرى.

أوروبا: عودةُ الماضي

من المعلوم أن النظام الأوروبي الذي ساد حتى الآن، في الشرق كما في الغرب، ناجمٌ عن الحرب العالمية الثانية، أي عن انتصار عسكري في صراع أوروبي، ربحته في آنٍ قوّتان أوروبية وغير أوروبية: الاتحاد السوفياتي والولايات المتحدة. الأول فرض هيمنته وإيديولوجيّته على القسم الأوسط والشرقي من القارة. وبالتالي، كان المقصود فرضاً فوقياً للشيوعية على دول/ أمم لم تقمْ باختيارها. إنها دول/ أمم توصّلت حديثاً إلى السيادة (آخر القرن التاسع عشر وخصوصاً بعد عام ١٩١٩)، لأنها خضعت مطوّلاً للأمبراطوريات النمساوية، الروسية، العثمانية.

إنها دول جديدة، هشّة، عاجزة، بلا وجهِ شَبَهٍ مع دول أوروبا الغربية والوسط الغربي، ولكنها نالت، أو مُنحت، الاستقلال باسم مبدأ الجنسيات القومية، وها هي، ما بين ١٩٤٥ و١٩٤٨، تقع مجدداً في القبضة السوفياتية. إنّها لم تفقد في أغلبيتها السيادة الدولية، لكنّها خضعت في آنٍ للنظام الشيوعي وللهيمنة السوفياتية؛ إنّه اغتراب مزدوج. فالشيوعية في الاتحاد السوفياتي كانت مُختارة نسبياً؛ واستطاعت لوقتٍ ما أن تخدم تحديثَ البلد وإرادة قوّة الدولة، وتوغّلت في عمق اللاوعي الجماعي. وهذا فرق كبير. وكانت نتيجة ذلك أن حركة التحرير قد جاءت من

الاتحاد السوفياتي، وأن القيادة السوفياتية اضطرت في بعض الأحوال إلى دفع الدول الدائرة في فلكها نحو التغيّر. فبلدان أوروبا الشرقية شهدت تبدلات وتحرّكات كبرى، فيما كان الاتحاد السوفياتي يحقق تطوّره ببطءٍ نسبي؛ وانبعثت فيها الدول القومية بقوّة، فيما كانت تلفظ الشيوعية، كما أنها استعادت أوروبيتّها المرتهنة.

ثورة من فوق

إن الذي أراد كل ذلك أو سمح به هو غورباتشوف، الأمين العام للحزب الشيوعي في الاتحاد السوفياتي. هنا ينبغي التشديد على نقطتين، أو بالأحرى ينبغي تصويبهما.

١) لئن كان صحيحاً أن الحزب هو الذي يقود الاتحاد السوفياتي، وأن اللجنة المركزية كانت حتى ذلك الحين هي السلطة العليا التي يُمكنها المضي إلى حدّ إقالة الأمين العام ـ كما في حالة خروتشوف ـ، فمن الصحيح أيضاً أن هذه الوظيفة كانت نوعاً من ديكتاتورية السلطة الشخصية اللامحدودة، والمتجذّرة في تراثٍ يمتدّ من لينين إلى بريجنيف مروراً بستالين. إن سلطوية الوظيفة، المعزّزة هنا بمشروع وقاعدة اجتماعية، يُمكنها المضيّ إلى حد تدمير النظام الذي صدرت عنه ونسفه من جذوره. في الماضي، استطاعت الوظيفة الملكيّة الاضطلاع بهذا الدور، ولا سيما في روسيا: هذه حالة بطرس الأكبر. فباسم السلطة تُقوّض السلطة. وباسم نظام ومن خلال استعماله، يُحطّم هذا النظام.

٢) إن الماركسية ـ اللينينية، وهي الايديولوجيا الشمولية للعالم الحديث، ليست ديناً، ولكنها تمتلك نقاطاً مشتركة مع الأديان الكبرى: عقيدة، أخلاقية، أمل وتبشيرية. وبنحو خاص، .انتظمت كـ «كنيسة» مركزها موسكو، مقرّ الأممية البروليتارية. ومنذ أمد قريب، كان يُقال عن الأحزاب الشيوعية في الغرب، إن شعاراتها كانت تأتيها من موسكو، وإنها في فترة الحرب الباردة كانت أحزاباً معادية للقومية، أو خارج الأمة، وكان يعني ذلك عدم فهم الأواصر الوجدانية العميقة بين الشيوعيين وقضيتهم ومركزها الجديد المتجسّد: «مكة» الجديدة، «روما» الجديدة.

في الغرب، خفّ هذا التعبّد ـ الإذعان مع ظهور الشيوعية الأوروبية وأزمة الشيوعية عموماً. ولكن بقي منه مقدارٌ كبيرٌ في أماكن أخرى، في أوروبا الشرقية، وكذلك في العالم الثالث. لقد كان الحزب الشقيق الأكبر هو القائد، وكان لا بد من الاقتداء به في خياراته الجديدة. هذا ما جرى تماماً في أوروبا الوسطى والشرقية: إن

التماثل المصحوب ببعض الضغوط لعب دوراً أكبر من أي تهديد باللجوء إلى القوة، التي لا أؤمن بها. إنه التعوُّد، التعوّد على الطاعة، القيمة العليا المُناطة بالنموذج، صورة الأب، كما يُقال في لغة التحليل النفسي. والأمر يمضي أبعد بكثير من مضيّ القادة الأُوَل مهارة والتزامهم بعملية التحطيم الذاتي، بلا ممانعة. فما كان أسود يغدو أبيض وينهار كل شيء: جدار برلين هو الرمز الأكثر سطوعاً لذلك.

إنّ في هذه الثورة المقلوبة جدلاً للسلطة عميقاً وشفّافاً، ولم يكن من الممكن اكتمالها، لو لم يكن الاتحاد السوفياتي نفسه قد اتّهم العقيدة الشيوعية، وهذا ما لم يحصل تماماً بعد. وفي حال حصوله قد نشهد للمرّة الأولى في التاريخ انهياراً بمثل هذه السرعة لإيديولوجيا متماسكة، لطالما طبعت الناس في قلوبهم ولحمهم.

التوازنات الجديدة

كلُّ هذا هزّ التوازنات العالميّة، وفي مقدمتها التوازن الأوروبي. ففي الوقت الذي كانت تستعد فيه أوروبا الغربية، أوروبا الإثنتي عشرة دولة، لتقوم بخطوةٍ حاسمة سنة ١٩٩٣ على طريق تكامل اقتصادي أكبر، وربما سياسي، وقعت متغيّرات الشرق المفاجئة. فقد استدارت أوروبا الشرقية نحو شقيقتها الكبرى الغربية، تُطالبها بالعون والمساعدة، حتى إن صورة أوروبا نفسها كبرت، وصارت غامضة، وتطرح مشاكل ومسائل على المستقبل. ثم جاءت الحالة الألمانية الخاصة لتقلب كل الموازين. واكتمل الاستعراض عبر التأكيد على أن ألمانيا الموحّدة مجدداً يمكنها البقاء في نطاق أوروبا الـ ١٢. ولكن من الواضح، على الأقلّ في هذا المستوى وحتى في مستوى أوروبا القارية بكاملها، أنها مدعوّة إلى الاضطلاع بدور قوّة عظمى. لقد بدأت ديناميكية جديدة يتخلّلها جانب كبير من اللامنظور والعصيّ على التوقع.

خارج أوروبا وبخصوص القوتين العُظميين، قيل لنا بشيء من الصّحة إن زعامة وحيدة سوف تُعطى الآن للولايات المتحدّة. وفعلاً، فعلى الاتحاد السوفياتي أن يجابه مسألتين كبيرتين وخطيرتين: مسألة تجديد البناء السياسي والإيديولوجي الداخلي، ومسألة الحفاظ على وحدة الاتحاد، أو كما يُقال وحدة الأمبراطورية. والحال، فإن سلوك قوّة عظمى لا تمكن مقارنته بسلوك دولة صغيرة خاضعة، لأنه يتحرّك وينفعل بنرجسية جماعية هائلة، وتالياً سيستعيد الاتحاد السوفياتي يوماً ما توازنه الداخلي. لكن ستبقى الأمبراطورية مهدّدة بقوّتين مختلفتين: صعود القوميّات واتساع الحركة الإسلاميّة. بما أنّ العالم الحديث يفرض، على العكس، تكتلات

مجالية - اقتصادية واسعة، ففي ذلك إمكانية مفتوحة على معالجة المسألة: تصوّر الاتحاد السوڤياتي المقبل وكأنه مماثل لأوروبا الغربية، أي لسوق مشتركة واسعة، مندمجة ومكوّنة من أمم شتى مع مؤسساتها الذاتية، حيث يمكن سريان البضائع والبشر. ربما تكون محاولة القمع العسكري كارثيّة بالنسبة إلى تجديد بناء النسيج الإقتصادي والبشري للاتحاد. ولكن من وجهٍ آخر، فإن فكرة الكونفدرالية المُعاد النظر فيها، أو سوق مشتركة، لا تصطدم فقط بعقود، بل وحتى بقرون من المركزية الروسية، وإنما تصطدم أيضاً بهيمنة القومية الروسية الساحقة: مئة وخمسون مليون نسمة، أي أكثر من نصف المجموع. وفي هذا الإطار، يمكن التساؤل عما إذا كانت روسيا وحدها، مع ما تملك من أرض شاسعة، المسلوخة عن بقية قوميّات الاتحاد، والمتمركزة على استغلال مواردها وتحديث اقتصادها، لن تبقى القوة العظمى الثانية. بالمقارنة مع أوروبا المقبلة، قد تتجاوزها روسيا من حيث التماسك القومي والقوة العسكرية والفضائية، واستقلال القرار السياسي، وبذلك، من حيث الدور الستراتيجي العالمي، المُعاد تكوينه بسرعة. من الواضح أن في الإمكان الرّهان على تعدّد الأقطاب مستقبلاً، بعد مرحلة عابرة من الهيمنة الأمريكية على نظام عالمي متحدّر من الاقتصاد لا من الحرب، وقد يبرز تدريجياً حول الولايات المتحدة (مع كندا والمكسيك)، وأوروبا الغربية مع امتدادها شرقاً، والاتحاد السوڤياتي واليابان وجنوب آسيا.

فُرَصُ العالم العربي ومشاكله

هناك طوباويّون من بين مثقفي الجيل الجديد، المتحالفين مع نجوم آفلةٍ من الجيل القديم ممن تحمّلوا مسؤولياتٍ في المرحلة الناصريّة أو مرحلةٍ ما بعد الاستقلال، يتمنّون أن يروا العالم العربي يضطلع بدور قطب على المسرح العالمي.

الشروط الضرورية في رأيهم هي: تحقيق الوحدة العربية، حل القضية الفلسطينية بلا تنازلات، الديمقراطية، وأضيف إليها مؤخراً إنهاء الصراعات العربية - العربية (لبنان، سورية - العراق) وبلوغ الثورة التكنولوجية الثالثة. لم يتغيّر كثيراً خطابُ هذه الشريحة العربية من الرأي، لكنّه صار يقوم على مطلب عقلاني أكثر مما يقوم على حركة انفعالية.

صحيح أن المنطقة العربية تتميز في العالم الإسلامي - على الرغم من الموجة الإسلامية - بمؤسسات مشتركة وبعمل موحّد نسبياً، دون حساب الوزن الجغرافي

والثقافي والتواصلي، إلا أن المفارقة هي أن الدولة الإقليمية (القطرية) تتعزّز وتتمايز أكثر فأكثر، مؤسّسياً، عسكرياً واقتصادياً. لا شيء هنا يمكن أن يُسمّى حقاً منظومة تضامنية تمتدّ من الدول النفطية الغنية إلى الدول غير النفطية، الفقيرة والمكتظّة بالسكان، وتحول دون ذلك بنيةُ العلاقات كما هي قائمة الآن. فما من تنمية عسكرية، اقتصادية، تكنولوجية وثقافية يُمكن حدوثها في جوّ منازعات، منازعات تبدو بلا حل ممكن في الحالة العربية. إن الصراع مركزي مع إسرائيل وأساسي: فهو في آنٍ صراع عربي ـ إسرائيلي وفلسطيني ـ إسرائيلي، وهو يتغذّى من ماضٍ قديم يقارب ثلاثة أرباع قرن مليئة بالحروب والأضغان والأحقاد. وعبّر حالة لبنانَ في آن عن هذه الدينامية الجهنمية وعن بنية تفتُّت طائفي عميقة لا بد لها من الانتهاء ذات يوم؛ ناهيك بأن الأجنبي يغذيها باستمرار.

١ ـ عندما نتفحّص مسألة الديمقراطية لا مفرّ من الاستنتاج أن الأنظمة العربية المتحدّرة من الثورة أو من الثورة ـ الاستقلالية، كانت أنظمة تسلطية، وحتى ديكتاتورية، فقد أسّست شرعيتها على النضال ضد الامبريالية (عبد الناصر)، أو ضد الاستعمار (المغرب الكبير وخصوصاً الجزائر). ومع ضرب البرلمانية والأحزاب والملكيّة، انتهج زعماء هذه الأنظمة سياسة شعبوية، إنمائية واقتصاد رأسمالية الدولة. إن هذه الاشتراكية العالمثالثية أخذت الكثير من النموذج السوفياتي دون أن تميل إلى الإيديولوجيا الشيوعية، ما عدا اليمن الجنوبي. كما أن تسلّطية هذه الدول ـ انتزاع اعترافات، أعمال تعذيب، رقابة ـ قد نُسخت نسخاً عن الممارسات البوليسية الشيوعية، فما هي الآثار التي خلّفتها أو يمكن أن تخلّفها متغيّرات أوروبا الشرقية على تطور العالم العربي؟

حتى الآن، لا شيء يُذكر، لإننا نُلاحظ أن الدول التي سارت على طريق الديمقراطية وحقوق الإنسان ـ مصر، تونس وحتى الجزائر ـ قد قامت بذلك قبل تحوّلات أوروبا الشرقية، وبدافع من تطورٍ داخلي ذاتي، وصراعات داخلية بدأت في مطلع الثمانينات. حتى الأردن، الذي قبل تعدّد الأحزاب، فقد اختار هذا الخيار تحت ضغط الشارع وفي محاولة لترويض القوى الإسلامية. تبقى سورية والعراق ـ وهنا لا نتحدّث عن شبه الجزيرة العربية، وهي عالم على حدةٍ ما عدا الكويت ـ وريثتا إيديولوجيا الثورة وممارستها. ومما لا ريب فيه أن آثار التغيّر بدأت تظهر في العراق بخجل. لقد جرت مناقشات في الأوساط القيادية: تعدّدية أحزاب أم تنوّع داخل

حزب البعث؟ الخيار الثاني هو الذي تغلّب. إن حزب البعث يحكم سورية منذ ٢٧ سنة على الرغم من أن الجبهة الوطنية التقدمية هي نظرياً شريك معترف به. إن هذا البلد الذي يعتبر نفسه كأنه بلد المجابهة الوحيد مع إسرائيل، كان يتلقّى مساعدة عسكرية كثيفة من الاتحاد السوفياتي سوف تتوقّف، وكان قد تلقّى لفترةٍ معينة مساعدات مهمّة من العربية السعودية. والحال، فإن سورية تعيش الآن أزمة اقتصادية وسياسية، من هنا إعلان الانفتاح: إبطال القانون العرفي، إعادة إدخال الجبهة الوطنية التقدمية في اللعبة السياسية الفعليّة. وفي المجتمع ترتفع أصوات تشجّع على إنشاء «لجان حقوق الانسان» وكذلك في الهيئات المعترف بها رسمياً مثل اتحاد الكتّاب والنقابات. إلاّ أن سورية، مهما تكن مرتبطة بالاتحاد السوفياتي عسكرياً، فهي ليست شيوعية وتالياً ليست تابعة. ولكن ليست هذه هي حالة اليمن الجنوبي كتابعة فعلاً. ولذا فهي التي تسارع إلى القيام بعملية الإصلاح (بيريسترويكا) على نحو عميق سيقودها قريباً إلى الاتحاد مع اليمن الشمالي.

بخصوص الديمقراطية، ينبغي التشديد هنا على نقطتين أساسيتين: في المقام الأول، الديمقراطية هي في مناخ العصر على الصعيد العالمي، أكثر مما هي نتيجة للمتغيّرات في العالم الشيوعي. إن أمثلة أميركا اللاتينية وآسيا الجنوبية وثيقة الصلة بالموضوع. في المقام الثاني، تُسجّل في العالم العربي محاولات للتقدّم، لكنها جزئية وخجولة. في أحسن الأحوال، هناك انبعاث لتعدّد الأحزاب، وتخفيف من المخالفات الأولية لحقوق الإنسان؛ إنها ديمقراطية مُراقبة، وفوق ذلك، المقصود مجرّد نوايا في اتجاه الانفتاح.

وهذا ما قاد بعض المحلّلين إلى الظنّ بأن عملية الديمقراطية الجارية، المبتورة على هذا النحو، ليست سوى وسيلة لاستعادة شرعية فقدتها أنظمة متزعزعة. في الواقع لا تتخلى هذه الأنظمة عن ذرّة واحدة من السلطة، ولا تتقاسمها ولا تتقبّل أي شكل من التناوب على السلطة. إن وجود الأحزاب الأخرى هو وجود مُكبّل أو مقيّد إلى حدٍ بعيد. حتى إن الحديث عن حقوق الإنسان يميل إلى أن يصبح غزيراً، مشرعناً، وحتى إلى أن يتحول إلى إيديولوجيا. على مستوى الواقع المحسوس، لا بد من الكفاح دوماً لتأمين حدّه الأدنى في البلدان التي تتقبّله. ففي كل العالم العربي يظلّ المواطن، بدرجاتٍ متفاوتة، تحت رحمة السلطة والقوّة القمعية للدولة. إلاّ أن كل هذا لا يجوز أن يمنعنا من لحظِ تطور عام للعالم العربي نحو الديمقراطية، مهما

تكن الأسباب والنوايا، وهو ما ينبغي أخذه في الحسبان.

عملياً، لم تعد الدولة في العالم العربي متمكنة من القيام بمسؤولياتها. لقد كانت في زمن الثورة أو الاستقلال مفرطة في أهدافها عند الانطلاق، وراحت تتخلّى عن ذلك تدريجياً هناك حيث لم تعد تستمر بمحض القوة. وحقيقة الأمر أن قطيعة أساسية قامت بين الدولة والعالم الشعبي، فيما كان مسار عملية الديمقراطية يحول نسبياً دون القطيعة مع النخب المحترفة. ويبدأ العالم الشعبي يعيش على هامش الدولة، ولهذا، أخذ يحرّك كل أشكال التضامن أو التنظيم البشري الأساسي، المنبعثة من الماضي والمتكيّفة مع الحاضر. إن هذه الأنسجة العميقة والمستقلّة هي التي تعمل عليها الحركة الإسلامية الراديكالية، التي جاءت لكي تقود الضمائر في عالم بلا بوصلة، لكي تتموضع بين الدولة المتلاشية وإنسانيةٍ بلا الدين، إنسانية رجعت إلى البدائية.

٢ ـ هناك هوس يخيّم على الطبقة السياسية وعلى النخبة المثقفة المتطلعة إلى الخارج. يتعلق الأمر بمسألة «الأمن القومي»، أي مسألة الأمن الجماعي للكل العربي، ليس فقط تجاه إسرائيل التي يُنظر إليها كخطر مركزي، بل تجاه كل تهديد خارجي أيضاً. فبعد المتغيّرات الطارئة في العالم الشيوعي، تجدّدت الموضوعة مع التحليل التالي: حتى الآن، كان هناك توازن وتنافس بين القوتين الأعظمين. واليوم انكسر التوازن والتنافس لصالح الولايات المتحدة. إجمالاً، حتى الآن كان في إمكان العرب الاعتماد على دعم الاتحاد السوڤياتي أو أوروبا الشرقية فيما يتعلق بالقضية المركزية، على صعيد التسلّح، أو على صعيد اللعبة الدبلوماسية العالمية. والآن، يرسل الاتحاد السوڤياتي اليهود السوڤيات إلى إسرائيل، وبلدان أوروبا الشرقية تعيد العلاقات مع هذه الدولة، عبر اعتناقها الإيديولوجيا الغربية أو لإعادة تأكيد سيادتها الوطنية المُستعادة.

في خطاب حديث ألقاه الرئيس العراقي صدّام حسين في الاجتماع الأخير لمجلس التعاون العربي في عمّان، حلّل الظروف تحليلاً يسير في هذا الاتجاه. هناك واقعة مهمة، منطلقها الانقلابُ الجاري على الصعيد العالمي. ماذا قال؟ قال إن الاتحاد السوڤياتي ينكمش على نفسه ليُعالج مشاكله الداخلية؛ أوروبا ستقوم ببناء ذاتها؛ مع اليابان، ستظهر قوّتان جديدتان ستملآن هذا الفراغ. وبالتالي سيكون هناك إضعاف للدور المطلق للولايات المتحدة، ولكن هذه القوّة يمكنها أن تحاول، لأجل

معيّن، انتهاك قواعد النظام الدولي. وإذن لا بد من التحسّب لإمكان قيام إسرائيل، هي الأخرى، بمغامرة جديدة. ويضربُ أمثلة على العدوانية الأميركية الجديدة، إعلانات المسؤولين الأمريكان للإبقاء على الاسطول في الخليج، وهجرة اليهود السوفيات والمساعدة الاستراتيجية المتزايدة لإسرائيل. ولم يستبعد صدام حسين حصول سياسة تدخلية مقبلة في مجال الإنتاج النفطي. ويُنادي بتضامنٍ فعّال ضد الولايات المتحدة، وتصوّر نقل الودائع والاستثمارات العربية إلى الاتحاد السوفياتي وأوروبا الشرقية. وأخيراً حذّر من وضع المنطقة المتفجّر الذي يمكنه أن يتحوّل إلى حروب بين العرب. إن النقطة المركزية التي ينبغي استخراجها من هذا التحليل ـ الذي يبقى قابلاً للنقاش ـ هو أن على العرب أن يتّخذوا موقفاً، وحتى أن يردّوا على المتغيّرات التي يشهدها العالم. عملياً، ظلّ القادة سلبيّين وأظهروا قلقاً واضحاً.

٣ ـ إن القلق عام في الوجدان العربي تجاه المستقبل، ويغلب التشاؤم بخصوص المجتمع والاقتصاد والديموغرافيا، وبكلمةٍ بخصوص ما يسمى التنمية. ونسمع في المغرب أكثر من بقية العالم الثالث، صيحات إنذار حول مستقبل العلاقات الاقتصادية الأوروبية ـ المغربيّة. ويُعتقد بأن أوروبا الغربية سوف تقوم باستثمارات كثيفة في الشرق، وتالياً سوف تهمل المغرب الذي يتخوّف منذ الآن من استحقاق ١٩٩٣، وكان قد ردّ على ذلك بإنشاء اتحاد المغرب العربي. في الحقيقة، كانت هذه الاستثمارات قد هبطت منذ ١٩٨٥، وشهدت تونس، مثلاً، ركوداً داخلياً مخيفاً، جرى فيها فحص خطة صندوق النقد الدولي بخصوص إصلاح البُنى الاقتصادية، بدون مصادمات كبيرة حتى الآن. ولكن إلى متى؟ أنظروا ما جرى في الأردن وما يجري في إفريقيا الغربية. سياسياً، وباسم الاقتصاد، غدت سيادة الدول الفقيرة مسلوبة، وسوف تكون مسلوبة أيضاً باسم ايديولوجيا حقوق الإنسان. إذ لا بدّ من الإلحاح مجدّداً على وجود فاصل كبير بين حقوق الإنسان بحد ذاتها وبين الايديولوجيا التي تستعملها، داخلياً لأجل هيمنة الأنظمة على شعوبها، وخارجياً لأجل هيمنة الدول القوية على الدول الضعيفة والتابعة.

لقد خطا العربُ خطوةً كبيرة إلى الامام بإنشاءِ تجمّعات إقليمية محدّدة بالجوار الجغرافي ومشتركة بالمصالح الاقتصادية. وذلك لأن الأمر يتعلّق بمحاولة مزدوجة لتخطي التجزئة من جهة، وطوبى الوحدات العابرة من جهة ثانية، التي فشلت جميعها. ولا يهمّ كثيراً ألاّ تكون هناك نتيجة ملحوظة حالياً، إذْ توجد كثير من

الحواجز ينبغي تخطّيها. والمهمّ هو أن تتزود التجمعات الثلاثة مستقبلاً ببنى صلبة، مصقولة، وأن تدوم. وهذا يعني الاعتراف بأولوية الاقتصاد على السياسة، وتالياً يعني الدخول في الحداثة.

إن ما نشاهدهُ حقاً في نهاية القرن العشرين هذه، لهو انهيار نظام متحدّر من الحرب، ومنظومة اقتصادية معينة، الرأسمالية، تُثبت تفوّقها. فالاتحاد السوفياتي يضع نفسه على المحكّ لكي يعاود بناءه من الداخل باسم أولوية الاقتصاد المدعوم بالتكنولوجيا. وخاسرو الحرب يرفعون رؤوسهم لأنهم نجحوا اقتصادياً. والتنافس وإرادة القوّة أو حتى العدوانية ستعبّر عن نفسها بهذه الحدود الجديدة، على الصعيد العالمي، على مستوى المجتمعات وحتى على مستوى الأفراد. وأسوأ من ذلك، العلامة صارت مهيمنة، وفي المقام الأول المال ـ الملك، مهما كان مصدره. من هذه الوجهة، هناك هوّة عميقة داخل العالم العربي بين البلدان الغنية، ذات الريع النفطي، وبين البلدان الأخرى التي تحوّلت إلى بلدان عالمثالثمية. فبأية معجزة يمكنها أن تتحدّ؟ ولكن إذا كانت العبرةُ الأولى التي ينبغي استخلاصها مما يجري تحت أعيننا في كل الآفاق هي أن الإنسان لم يتحوّل إلى مَلَك، وأن العالم البشري، حتى خارج السياسة يظلّ عالم الصراع والعنف، فإن العبرة الثانية التي يجب استخلاصها هي أن المجتمعات البشرية التي لا خيار لها سوى البقاء، قادرةٌ على إعادة النظر في نفسها، وعلى فتح سُبل جديدة أمامها.

١٩٩٠

- XII -

قوّة التاريخ، مفارقة الحاضر

في عصر القرية العالمية والثورة التكنولوجية الثالثة وهيمنة العامل الاقتصادي على مصير الإنسان وانتشار المجتمع، هل يمكن الكلام على تاريخ، على ماضٍ، على تجربة تاريخية أو على تواصل؟ إن إيديولوجيا العلوم الاجتماعية نشرت منذ الحرب العالمية الثانية مفاهيم التغيّر والتغيير، الطفرة والانقطاع. لكن حتى خارج الحلقات الأكاديمية، فإن إيديولوجيا عصرنا العامة التي يضعها وينشرها أصحاب القرار ووسائل الإعلام على حدٍ سواء، أو عندما تفرض نفسها بنفسها عفوياً على اهتمام كل إنسانٍ متأمل، إنما تسير بكل وضوح في اتجاه امتياز ممنوح للحقبة المعاصرة الحديثة جداً، حقبة الثورة الإعلامية والتكنولوجية. فهل يتعلّق الأمر هنا بنرجسيّةٍ عادية في وعي حقبة، أم يتعلّق بشعور فريد صادر عن وحدانية الحقبة التي نعيش، والتي لا تقبل المقارنة بأية حقبة أخرى؟

هل المقصود وهم أم حقيقة؟ لئن كان المقصود هو الحقيقة، فسوف نلاحظ بروز ظاهرتين أساسيتين: أننا نعيش تحت ناظرنا بالذات، وأننا في الوقت عينه نشارك بكل ذاتنا في حاضرنا، وأننا نعيش دوماً في هاجس المستقبل كيقين غير أكيد. ومع ذلك، بين هذا الحاضر الفصامي بالمعنى المَرَضي وهذا المستقبل القلق، يندرج العمق التاريخي بوصفه معياراً واعياً، قائماً دوماً أو يُعاد تحريكه إرادياً. إن ما ساعد على تغذية أو تسويغ الإيديولوجيا المضادة للتاريخية، هو ضعف الوعي المتأمل في الماضي من جهة، ونهاية التاريخي كمصدر إلهامٍ لعمل البشر ولآمالهم من جهة ثانية. هناك في واقعنا لعبة مرايا حقيقية، معقّدة وعميقة، متناقضة غالباً، أودّ الانكباب عليها.

جدل الماضي والحاضر في أوروبا الشرقية

إن ما جرى في أوروبا الشرقية، وكذلك في ناميبيا، وأنغولا، والمسار الذي

بدأ في جنوب إفريقيا، يعلن نهاية الهيمنة بالحرب وبالسياسي والإيديولوجي. وكذلك ينبغي التذكير بنهاية النزاع العراقي ـ الإيراني، وبمسار السلم الجاري حالياً بين الفلسطينيين والإسرائيليين. هذه مواقع موروثة بمعظمها عن الحرب العالمية الثانية وآخذة في التفكك. ومن المؤكد أنها تعبِّر عن روحية عصرنا: قوّة الاقتصادي، ضرورة الإنحياز للنماذج التكنولوجية الدقيقة، وهي عملياً نماذج الرأسمالية، وتالياً قوّة المحاكاة والمماهاة، وبالعكس، مصاعب العزلة، والتطلعات الجماعية والفردية إلى الأفضل، إلى التجوّل الحركي ومعرفة العالم. لقد جاء العصر الذي لم يعد فيه الإنسان قادراً على تحمّل الآلام المجانيّة، تلك التي لا يرى لها موجباً عقلياً ولا ضرورياً. فلم يسبق أبداً أن اتخذ مفهوم «حقوق الإنسان» مثل هذه القوة، العامة، المألوفة، الواسعة، ما دام قسم كبير من البشرية ـ حتى في الغرب ـ قد شعرَ بغيابها في لحمه. وتالياً فإن هذه المتغيّرات هي إفراز بنية عصرنا الحاضر، وهي تسير عكس التاريخ ونظامه الظالم. ومع ذلك، ما الذي نراه يجري في أوروبا الشرقيّة؟ ليس انهيار الشيوعية، وإرادة الديمقراطية وحسب، بل أيضاً، وربما بنحو خاص انبعاث الدولة القومية، الثقافات القومية، الشعور الديني، أوروبيّة هذه الشعوب في الماضي القديم. يمكن ارتقاب انفجار عشوائي لكل طبقات التاريخي المقموع، معبّرة عن نفسها بعبارات المحافظة القومية والاجتماعية والثقافية.

كانت الحداثة الشيوعية ترغب في خلق إنسان جديد بلا تاريخ، فانتقم التاريخ. وهو عندما ينتقم، فنادراً ما يكون انتقامه للجانب الأحسن. ذلك أن التاريخ، وهو قوّة فعّالة، هو أيضاً قوّة بقاء: إنه يشيّد ملاجئه، يشقُّ انبجاساته مثل نَهر. في الاتحاد السوفياتي ظهرت النزعة السلافية المتعصبة Slavophilie، ولكن ليس على شكل فلسفة مفكري القرن التاسع عشر ولا كبار المبدعين (دوستويفسكي) الذين كانوا، إلى جانب التيار التغريبي، موضع اهتمام شديد لدينا كمثقفين عرب ومسلمين. هنا أيضاً، لا بد من ارتقاب عودة التاريخي، أي عودة التنوّع والخلافات ووفرة التيارات. ولكن ربما يقع هذا بعد إعادة التفكير فيها، في ضوء ما شهدته طيلة سبعين عاماً من ماركسيّة ـ لينينية. الواقع أن الماركسية كانت شكلاً من التغريب، لكنه تغريب كان يتعارض مع الإيديولوجيا البورجوازية والليبرالية السائدة، وكان يتعدّاها في تباشيرها العالمية قبل دخولها في لعبة القوّة والخصومة، لعبة الأحلاف والدول. ما من مجتمع يمكنه تحديد نفسه بماديّته البحتة. حتى الغرب

المنتصر في القرن التاسع عشر، كان يتعلّق بالليبرالية السياسية كقيمة (دستور، ديمقراطية، حرية)، وبهذه الطريقة، أكثر من تعلّقه بمنجزاته الصناعية؛ كان يطرح نفسه كمركز للحضارة بالنسبة إلى همجيّة اللاغرب. وبهذه الوسيلة، تغلغل أيضاً في الدول الأخرى القائمة: متحدّثاً عن إصلاحات ودستور وحقوق أقليّات، وذلك قبل أن يفرض عليها هيمنته المباشرة أو غير المباشرة.

الفشل المحتوم للإصلاحية الإسلامية

هذه بنحو خاص هي الحالة داخل العالم المسلم الذي كان يُنظر إليه آنذاك وكأنه كلٌّ، فيما أفقدته الحداثة التنموية الآن عمقه التاريخي والثقافي، لتدمجه في مفهوم محايد ورخو، مفهوم التخلف أو العالمثالثية. ويجوز أيضاً أنه وحتى إلغاء الخلافة (١٩٢٤)، وفي مرحلة ثانية، قبل انفجار القوميّات، كان هذا العالم المسلم بالذات يشعر بأنه أكثر تضامناً، ويحافظ على حسّ التواصل الثقافي الذي لا ينفي حصول تطورات داخلية. هذا العالم المشطور إلى شطرين متمايزين، الامبراطورية العثمانية والامبراطورية الفارسية، لم يبقَ بلا ردّ فعل على التدخل الأوروبي: التنظيمات، دستور ١٨٧٦، دستور ١٩٠٦ في فارس، ولادة تيّارات إصلاحيّة شتى، سياسية ودينية، أو كلاهما معاً. إنها تيارات معروفة، مدروسة وممدوحة، وعلى رأسها أعلام مشاهير: خير الدين، جمال الدين، محمد عبده، وفي فارس، خصوصاً تيار الأصولية مع كاظم الخراساني الذي ناضل بقوّة في سبيل دستور ١٩٠٦ وتطبيقه. إلا أن هذه اليقظة اصطدمت بثلاث عقبات رئيسية:

- ممانعة الملوك للحدّ من سلطاتهم، وهي ثمرة ثقافة سياسية عتيقة، وعجز عن استيعاب كل أو بعض الثقافة السياسية الحديثة. ولكنّ هذه الحالة كانت أيضاً حالة روسيا القيصرية آنذاك، وفي الوقت نفسه، حالة الأمبراطورية الصينية.

- عدم اكتراث أوروبا بكل الرؤى الإصلاحية الصادرة عن دوائر حيّة في المجتمع المدني أو حتى عن عناصر مقرّبة من السلطة. وفيما كان الإصلاح يبلغ ذروته (١٨٨٠)، كانت انكلترا وفرنسا تنقضّان على مصر وتونس، وكانت الإمبريالية والكولونيالية تبلغان ذروة توسّعهما باسم إرادة بحتة للقوّة السياسية والاقتصادية، لا باسم التمدين في تلك الآونة، فكانت توسعية فجّة.

- قامت الهيمنة الامبريالية بعلمنة للتشريع والإدارة، وبمعنىً ما، قامت

بإصلاحهما. لكنها قتلت الإصلاح أو دفعته في اتجاه التصلّب الديني. الواقع في الإصلاح كان رؤية شاملة للحضارة، وما كان إلا ليتشر داخل وعي من الإعتزاز الثقافي، صار مفقوداً الآن. لكن يمكن الاعتقاد بأنه قد ضلّ السبيل، إذ سَلك هذا المسلك، لأن المسألة التي كانت تُثار منذ نصف قرن، لم تكن مسألة أفكار، بل مسألة قوّة أو إنقاذ. وفي هذه النقطة بالذات سيكون مصطفى كمال مصيباً في مقاومته العسكرية البحتة. لقد محا المسلمون «الآخر» الحقيقي - «آخر» العلم والصناعة والقوّة العسكرية - لصالح «الآخر» الموهوم - «آخر» الدساتير والمؤسسات البرلمانية والتمدّن - التي طالما بهرتهم وسحرتهم.

القوميّة والعمق التاريخي

من كل هذا خرجت القومية والوطنية، أي كفاح، عمل، وكذلك تجزئة يُعد جانبُها الإيجابي تعميقاً للرؤية الداخلية للمجال الوطني؛ إذ أن كلاً يقاتل لأجل موطنه. وتفكّكت الصورة المثالية لعالم مسلم موحّد التي كانت أيضاً من ابتداعات أوروبا، وتناثرت ألف نثرة، فولدت الدول الإقليمية أو انبعثت أو تجدّد بناؤها: من المغرب الأقصى إلى أندونيسيا. إن تماسكها هو نتيجة التاريخ. لكن أي طبقة أو أي نوع من التاريخ؟ وهناك تباينٌ بين النسيج التاريخي الواقعي لشعب، أي الوعي التاريخي الواضح، وبين الخيار المعطى في مرحلة - علامة لتأسيس مشروع راهن، أحياناً مقابل مرحلة - علامة أخرى (إيران الإسلامية مقابل إيران الأخمينية).

أودّ أن أورد أربعة أمثلة عن العالم العربي، إثنين عن المشرق وإثنين عن المغرب، وأحاول المقارنة بينها.

إن مصر وبلاد الرافدين هما من أقدم أمصار العالم، ويبدو أن كلاً منهما قد صاغ نمطه الحضاري الخاص به: الدولة، المدن، البشر والآلهة. مصر ذات تمركزَ ذاتي، لطيفة ومنشرحة، وبلاد الرافدين توسّعية وقاسية. والفتح العربي لم يصهر، لاحقاً، بلدان المشرق العريقة - العراق، مصر، سورية - في مجال امبراطوري منسجم، لأن فاتحي أي بلد كانوا يعتبرونه نصيبهم - منّة إلهية - فكانوا يعيشون منه، مع خضوعهم لدولة الخلافة كعنصر موحّد فيما فوق القبائل والأمصار. ثم على امتداد العصر العباسي العظيم، كان العراق هو مركز الحضارة والثقافة والأمبراطورية في آن. ثم انطوى على نفسه، فيما كانت مصر تشهد ازدهاراً في عهد الفاطميين.

وكانت ضربة الغزو المغولي الكبرى (١٢٥٨م) هي التي قوّضت العراق حقاً وجعلته عديم الشكل لعدّة قرون، وباختصار حتى القرن العشرين. هذا فيما كانت مصر المملوكية قد صارت مركز حضارة ساطعة وذات دولة قوية عرفت كيف تحميها من الضربات. حتى إن الأمبراطورية العثمانية لم تستلب استقلالها لأمدٍ طويل. من هنا كانت نهضتها السريعة في عهد محمّد علي (١٨٣٠)، قبل قرنٍ من قيام دولة شبه مستقلة في العراق، مع فيصل. إن ما ينبغي إبرازه من تطور مصر التاريخي الطويل، مرحلتان: المرحلة المملوكية والقرن التاسع عشر الإصلاحي، لأنهما أعدّا الحاضر وصنعا تواصلاً. وبالعكس، عاش العراق من القرن الثالث عشر إلى القرن التاسع عشر، غياب الدولة وانهيار الحضارة، مثلما عاش تجدّد اختراق البداوة له. ولكنْ بقيت من الحضور العثماني بُنىً اجتماعية على صلةٍ بتوزيع الأرض والسلطات المحلية. وعن هذا يصدر كل تاريخ العراق منذ ١٩٢٠: اهتياج، فوضى، أفكار ثورية، قمع الدولة شبه الإقطاعية والمُلكية، شلالُ «ثورات» واستقرار إرادي.

وبالنسبة للمغرب، سأوضّح بسرعة التناقض بين جناحي المغرب الأقصى وتونس من جهة، والمغرب الأوسط أو الجزائر من جهة ثانية. ففي حالة، هناك وجود ملكي مديد، حياة حضَرَية، تنوّع اجتماعي واندفاع تمدّني؛ وفي حالة أخرى، هناك نوعٌ من فراغ الدولة والثقافة، من غياب تراث. ومرّة أخرى، على مدى تلك القرون الستة أو السبعة التي سبقت حداثتنا، وليس بالرجوع إلى الرومان، حين كانت منطقة المغرب الأقصى مثلاً منطقة برابرية. هل الحركة القومية التي أنتجت حرب التحرير الوطني في الجزائر وبناء دولة متماسكة في نطاقها، تكفي لتخطي هذا التأخّر التاريخي؟ كلاّ في رأيي، لأن تراصّ الزمان له حدوده. وهكذا حلّت القومية المكافحة محل سجال أفكار المصلحين في القرن التاسع عشر، أي العمل المحض في أُطُر وطنية ضيّقة على حساب تأملٍ شامل في صميم حضارة. إنه عمل ذو علاقَة تنازعية، صراعية مع «الآخر». فهل كانت القومية والوطنية بنّاءةً أم كانت مجرّد عارض للعودة إلى ما قبل؟ لقد أضفت الشرعية على السلطة الجديدة حين جعلت نفسها لحظةً تاريخية، كثيفة وبطولية من لحظات الصراع. لكنها كانت تريد الذهاب إلى أبعد من ذلك، قاذفةً المجتمعات والبشر في الحداثة: الثورة، أي هدم النظام القديم، وكذلك التنمية، أي وعد بعالم أفضل. لكن القومية استنفدت إمكاناتها في آنٍ كتاريخ بطولي وكمشروع تحديث حقيقي، يأتي لاستدامته وتمديده.

فماذا بقي منها؟ ضرورة هذه الثنائية بين الجسد والروح، الجسد المنغمس في بنية الزمان اللاتاريخية، في الشيء، في العلامة، والروح المنغمسة مجدّداً في ينابيع التاريخي الأكثر دلالةً وعمقاً: الإسلام، ولئن انبعثت حركات إسلامية، فذلك لأن العالم المسلم قد يكون من دونها كتلة مشلولة، في عالم غارقٍ في المُلك وإفراط العلاقة ووزر الانعكاس. لكن الإسلاموية اليوم غير منصبّة على الله، بل هي منكبّة على هذا العالم؛ إنها اسقاط على الآتي، قفزة عمياء إلى الأمام، وليست قدُسياً محضاً.

هناك أخيراً خيارٌ يغذّي الروح: إنه الطموح إلى الديمقراطية. في الغرب، الديمقراطية قائمة، وهي تالياً مبلّدة. أما في العالم المسلم فهي تستعيد كل حدّتها، لأنها تنشحذ، من خلال الحريات الأساسية، بل عذاب البشر، وبكل طموحاتهم المكبوتة. لكن، إذا كان صحيحاً أن هذا المطلب الديمقراطي يتعولم، يتعدّى أفق الغرب الضيّق، وأنه تالياً نتيجة توحيد العالم بالمماهاة والاتصالات واقتداء نموذج ناجح، فإنه يظل مديناً، وإلى حد بعيد، للعمق التاريخي الخاص بكل شعب، ولتجاربه الحديثة في النضال والالتزام. وهذه تجارب جلية وقابلة للرص والاستدلال، وكذلك لهذا التيار التاريخي الغامض ولكنه ناطق مع ذلك، الذي أثر طيلة قرون في عقليّات الشعوب وروحيّتها.

في كل من هذه المسيرات الموصوفة هنا، نجد الزوجين، ثنائية الماضي ـ الحاضر. وكلما صار الحاضر ضاغطاً، مالئاً كل مساحة الوجدان، اشتدّت فعاليّة التاريخي. ويمكن أن تنقلب المعادلة. إن حاضر نهاية القرن العشرين هذه، تتميّز هي ذاتها بتناقض مميت: فمن جهة هناك الحضور الكلي للإعلام، وتالياً اتساع الحلم والرغبة؛ ومن جهة ثانية هناك انغلاق البشر بفعل الطغيان الاقتصادي، السياسيَ وحتى الثقافي. إن هذا الانغلاق يحثُّ على طموح شديد إلى التحرّر في كل المجالات، الذي إذا كان مكبوتاً ومحبطاً، فإنه ينمّي إنطواءً على الذات، على التاريخي، الشديد الامتزاج بالهويّة. في الواقع، هناك تاريخان، تاريخ تصنعه إرادة القوّة ويكون بالتالي مصدر تعاسة، وتاريخ يواكبُ إرادة الحياة، ويرقّيها، حتى لا تقع في مطاوي النسيان واللامعنى.

١٩٩٠

جدل التاريخ والثقافة والدين في المغرب الإسلامي

- XIII -

التاريخ والثقافة والدين في المغرب

إنّ مفهوم الثقافة أوسع وأشمل من مفهوم الحركة الثقافية، ومن الواضح أن التعاقب التاريخي يفرض بذاته التنوّع أو الكثرة. يبقى أن نعرف هل في التزامن التاريخي، أي على صعيد التساوي، لم يوجد تنوّع ثقافي؟ مثلاً بين الغزاة المتعاقبين والسكان الأصليين، بين الحاضرة والقبيلة، بين سكان السهول وسكان الجبال، بين الأقاليم والمناطق، بين مختلف الأمم الحديثة المعاصرة. إن مثل هذه التفاوتات وجدت في كل مكان، ما خلا فارس والهند والصين ربّما، حيث أتاح الانضباط الشديد والقديم على صعيد الحضارة والدولة، المجال لتخطي الانقطاعات والطفرات التاريخية، بالاستناد إلى ذلك القديم الذي ما برح حاضراً. حتى الإسلام كحضارة لا يستطيع أن يفعل مثلها، بسبب التقويض السريع لدولته التوحيدية وانبثاثه على مستوى الكون كدين وثقافة وحضارة. فالأمم الثلاث ـ القائدة والحافظة للإسلام ـ كانت أمة العرب الأوائل (في القرنين السابع والثامن م)، وأمة الفرس وأمة الترك، أي الشعوب التي لم يُهَيمن عليها قبل الإسلام قطّ، والتي حافظت بقوّةٍ على هويّتها وتقاليدها حتى بعد اعتناقها الإسلام. وهذه ليست حال المصريين الأصليّين، ولا حال سكان بلاد الرافدين أو حال السوريين. فماذا عن حال المغرب؟

إن السكان الأصليين ـ أي البربر ـ لم يبنوا أبداً دولة دائمة (كان هناك محاولات مُجْهَضَة)، ولو بنوها لأعطوا حضارة متناسقة ربما كان في مستطاعها أن تسطع، ولقدموا أيضاً تراثاً عظيماً، أي ثقافة مكتوبة راقية. لكنْ في المقابل، ظلّت فئات واسعة من السكان مستقلة، فيما كانت فئات أخرى تشارك بفعالية في تشكيل الامبراطوريات والثقافات السائدة، إلى أن كان لهم، في حوالى العام ١٠٠٠م، أخذ مصيرهم بأيديهم، مع السلالات البربرية (بنو زيري، المرابطون، الموحدون،

الحفصيّون). بل وصل بهم الأمر إلى حد تشكيل مملكة موحّدة، تشمل المغرب بأسره، في ظلّ الموحّدين. وربما كانت تلك القرون الخمسة (١٠٠٠ ـ ١٥٠٠م) من الحكم البربري، ولكنْ وفقاً لنموذج إسلامي، قد مثّلت أسطع حقبة من العصر الإسلامي لتاريخ المغرب، على ثلاثة مستويات: مستوى تنظيم الدولة، وازدهار الحضارة، وانفتاح الثقافة. وحطّمت ثلاثُ قوىً ذلك التوازن: البداوة العربية الناشطة اعتباراً من القرن الحادي عشر والتي ينبغي التفريق بينها وبين الفتح العربي؛ العدوانية الاسبانية التي نجم عنها، من جملة العواقب، وضع يد الأمبراطورية العثمانية على تونس والجزائر. انها مرحلة اضطراب لن تستقرّ إلاّ في مطلع القرن الثامن عشر، لكي تشهد مجدّداً الضغط الأوروبي في القرن التاسع عشر، ثم استعمار فرنسا، بشكل أساسي، لكل المغرب.

انطلاقاً من هذه الرؤية العامة، ليس في واردنا تناول كل مجريات التاريخ المغربي، ولا وضع لائحة تفصيلية بحركات الثقافة أو الثقافات. بل الوارد عندنا هو إبراز إشكاليّات، وإثارة حوار جدلي بين التاريخ والثقافة.

البربر والعرب

ينبغي أن نفترض في الأصل وجود مجتمع إثني مشترك: البربر. وتشهد على ذلك القرابة اللسانية بين اللهجات. ولكن هل هذا يسوّغ رفع الظاهرة البربرية إلى مستوى إيديولوجيا سياسيّة وتاريخيّة، كما حاول ذلك العصر الاستعماري؟ لقد بدأ الاستعمار بخفض مفهوم المغرب الإسلامي ذي الأصل العربي، وذلك عبر تحويله إلى تعبير جغرافي مبتذل: شمال إفريقيا. ونشر مؤرّخوه مفهوم «بلاد البربر»، لاستبعاد العرب والإسلام من كل حضور وحرمانهم من كل شرعيّة. ومن المفارقات الكبرى أن نراهم مستمرين في تطبيق هذه التسمية على القسم الشرقي من المغرب الذي وصفته كل المصادر باسم إفريقية (وهي كلمة من أصل لاتيني Africa)، والذي اختفى منه المحكي البربري تقريباً. استند المؤرّخون الاستعماريون في ترسيخ ذلك إلى ابن خلدون، لأنه تراءى لهم أنّه امتدح البربر على حساب العرب. الواقع ان ابن خلدون، إذ عاش في نطاق السلالات البربرية، إنما أراد لفتَ الأنظار إلى معنى تنظيمهم للدولة. والحال، كان هذا التنظيم، باستثناء بعض العناصر المأخوذة عن الإرث الموحّدي، منسوخاً عن الدولة ـ النموذج الإسلامي الكلاسيكي. كانت هذه الدولة تستعمل اللسان العربي، وتعتمد على الشريعة،

وتستخدم عدداً من العرب المحلّيين أو من أصل أندلسي. وثمة ظاهرة أساسية: هي أن هذه الدول، في المغرب كما في تونس، لم تكن تحمل أي وعيٍ لبربريتها، ولم تكن تطرحها إطلاقاً كأساسٍ لسلطتها ولما يتمخض عنها من ولاءات.

أما البداوة فالمقصود بها تلك القوّة الجديدة التي ظهرت في آخر العصر الوسيط بعد الهجرة من الصعيد المصري، كقوّة هدّامة، نهّابة، ومُهدِّدة لاستقرار الدول على أمد طويل. ولا يوجد هنا أي عداء عنصري، بل مجرّد صراع سياسي، اقتصادي، اجتماعي - انتروبولوجي. ولكن العروبة الجديدة جسّدت إقطاعاً حقيقياً، وأجرت اختلاطات كبيرة في عالم السهوب والأرياف. فكانت مساهمتها الديموغرافية كبيرة. وكانت على الصعيد الثقافي مُغنيةً: فهي تمثّل في تونس، مثلاً الثقافة الشعبية folk - culture الوحيدة القائمة. وأما على الصعيد الانتروبولوجي، فلم يغزُ نمط الحياة البدوي أعالي الهضاب وحسب، بل كان، على نحو مدهش، متغلغلاً في أعمق أعماق «الشخصية الأساسية» المغربية. لقد اخترق العقليّات الحَضَرية، وبالكيفية ذاتها، استوعبت المدنُ عدداً من البدو المهاجرين. هذا يعني أن موجة الفتح العربي الأولى كانت، وحدها، خلاّقة مدن، وانها تميّزت عن موجة «الغزو» الثانية، بأنها كانت منضبطة بضوابط دولة امبراطورية، صادرة عن دين. لقد كانت قبائل، لكنها خاضعة لسلطة امبراطورية مسؤولة ترمي إلى تجميع القبائل في مدن حديثة البناء (القيروان. . . الخ)، أما الموجةُ الثانية الهلالية فكانت عاجزة عن الإتيان بما أتته الأولى. ذلك أن هناك قبيلة وقبيلة، وبالأحرى كانت هناك قبائل وقبائل. من هذه الزاوية، ليس من الصحيح تماماً القول، كما قال غيرتز G. Geertz، إن المدن هي ابتكارات قبائليّة، وإن القبيلة، خصوصاً في حقبة تكوين المغرب (١٠٥٠ - ١٤٥٠م)، (والمقصود هنا القبيلة البربرية) هي التي أنشأت المدينة وطوّرت المجتمع. في الحقيقة، إن القبيلة البربرية، سواء لدى المرابطين أو الموحّدين، ومن قبلها القبائل العربية الأولى، كانت مؤسسة سلطان دولة باسم مبادىء سامية، وأنها انطلاقاً من ذلك أنشأت المدن وطبعت المجتمع.

فالإسلام كان وسيبقى بكل أشكاله هو المبدأ الموحِّد للمغرب. فهو المبدأ المرجعي الذي تستبطنه في العمق كلُّ الجماعات، حتى وإنْ ظلّت القبائل والقرى البربرية تمارس، حتى عصر حديث، تقاليدها الخاصة من خلال مؤسسة الجماعة،

وحتى وإن ظهر البدو، المؤطرّين بزعاماتهم من الطراز «الإقطاعي»، كأنهم قليلو الإسلام في نظر النخب الحضَرَية، وخصوصاً في نظر علماء الدين. وعليه، فإن الثنائية بربر ـ عرب ما عيشت أبداً إلا في الخفاء، حتى لا نقول في اللاوعي. إن الولاء للقبيلة ـ كائنةً ما كانت ـ وللمدينة وللدين هو الذي كان في مستطاعه توليد التفرقة والتجزئة والخصوصية، وليس خط الاختلاف بين بربر وعرب.

ومما لا ريب فيه أننا لو استجوبنا تاريخ الفتح العربي وامتداداته، لرأينا في الممانعة البربرية ـ النوميدية Numide بنحو خاص ـ رفضاً عنيفاً لمحاولة هيمنة جديدة كانت تريد اختراق المغرب من الشرق إلى الغرب، في وقت كانت تضعف فيه الهيمنات القديمة، وكانت تسنح فرصة جديدة أمام النوميديين لبناء دولتهم، لتجديد بنائها، أو على الأقل للحفاظ على استقلاليتها الفعلية. وعلى الدوام كانت المنطقة النوميدية رأس الحربة لإرادة الذات البوبرية التاريخية، في مواجهة إفريقية الخاضعة بانتظام للقوى الخارجية: قرطاجة، روما، الفاندالّيون، الروم (البيزنطيون)؛ وفي مواجهة مغرب غربي منطوٍ على نفسه، عالم غامض، أرض مجهولة، خارج التاريخية.

لقد كان الانتصار العربي على النوميديين ذا دلالة على عدة أصعدة: كان النوميديون هم القوة الوحيدة المنظّمة والهجوميّة، وكان مهد مقاومتهم ـ جبال الأوراس ـ خارجاً عن تأثير الرومنة والنصرنة، وكانوا يتحركون في إطار قبلي، بهذا كانوا يشبهون العرب. من هنا إمكانية انقلاب الوضع بشكل ملحوظ: أسلمة المغلوبين ودمجهم الفوري في الجيش العربي للذهاب إلى فتح الغرب، الذي صار أرض استكشاف وتغلغل وغنائم عظيمة. وإذا كان العرب والنوميديون قد اجتاحوه حتى في أعماقه ـ وهذا ما لم يقم به القرطاجيّون ولا الرومان ـ فمن المحتمل انه لم يلتحق من المغرب الغربي، عن طريق الأسلمة، بالجيش الفاتح العربي ـ النوميدي، سوى عناصر الشمال (التينجيتاني Tingitane) التي دخلتها الحضارةُ من قبل. ولكن من المفترض أن تكون الكتلة البربرية الإجمالية، المندمجة هنا وهناك في الجيش العربي، كبيرة جداً حتى تتمكن بمثل هذه السهولة من فتح إسبانيا.

تغالبٌ شديد، انقلابُ الوضع، دمجُ مجموعات بربرية محاربة عن طريق الأسلمة ولأجل مشاريع مشتركة: تلك هي اللوحة التي ترتسم أمام ناظرنا والتي تبدو

تدافع منذ البداية عن استراتيجية التعايش، الاستراتيجية عينها التي لاحظناها لاحقاً وفي سياقات أخرى.

ولكن هناك بعض الملاحظات التي تفرض نفسها في تلك المرحلة الأوليّة:

□ على الرغم من الأسلمة السريعة لكل المغرب البربري، ظلت السلطة المركزية في القاهرة، في دمشق، ولاحقاً في بغداد، تعتبر هذه المنطقة كأنها أرض فيء، وكانت تدفع الولاة إلى استنزافها بلا حقّ.

□ كان المقاتلة العرب المحليون ميّالين إلى تبخيس حقوق شركائهم البربر المسلمين في تقاسم الغنائم. من هنا حصول انتفاضات كبرى ضد الوجود العربي، لكنها لم تخرج عن السياق الإسلامي: فقد ارتدت رداء الهرطقة الخارجية، المولودة في المشرق.

□ حالت الخصوصية العربية الإفريقية دون استقرار الجيش العربي الشامي، المرسل لقمع المتمردين البربر، في أرض المغرب. فما كان منه إلاّ أن هاجر إلى الأندلس حيث عزّز وأغنى كثيراً الحضور العربي، بتنوعه القَبَلي والعشائري الذي أبرزه ابنُ حزم. والحال أنه كان قوّة مثقّفة، مُحضَرة ومعرّبة بامتياز. وهذا ما يفسّر إلى حدٍ كبير الإزدهار الأندلسي اللاحق، وتقدم الأندلس بالنسبة إلى المغرب، القابل للتفسير أيضاً بالنوعية الثقافية المرموقة لدى الفيزيغوت Wisigoths بالمقارنة مع البرابرة الآخرين.

□ إن الأسلمة السريعة للمغرب (إجمالاً في نصف قرن) لا تعني، على الرغم من بقاء جيوب مسيحية، استبطان الدين الإسلامي في العمق وفي تمايزاته أو معانيه الدقيقة. فالأرياف وعالم قبائل الغرب المغربي الداخلي والجنوبي الأحيائي، لم تتلقَ الإسلامَ إلاّ سطحياً، ومن خلال موروثها الثقافي الأصلي. عملياً، استغرقت أسلمة المغرب في الأعماق ألف عام (وهذا كان حال بعض مناطق أوروبا مع المسيحية). ولكن الأمر لم يكن يتعلق بممانعةٍ واعيةٍ، بقدر ما كان يتعلق بمقاومة سلبية تاريخية وثقافية طبيعية. ومن المفارقات أن الممانعة كانت وقفاً على إفريقية، أي على الجناح الشرقي، مركز الهيمنة العربية في البداية، وبالتالي مركز الاندفاع الإسلامي، وذلك بسبب التنصير الشديد للأهالي المُرَوْمَنين. زد على ذلك ان هذه المنطقة هي وحدها التي تسمح لنا بالكلام على قطيعة مع الماضي من جهة، ومع الضفة الشمالية للبحر المتوسط من جهة

ثانية. لأن الإسلام هو الذي أيقظ بقية المغرب على ذاته وعلى التاريخ.

الثقافات الإسلامية

أشرنا إلى أن الإسلام كان العنصر الموحِّد والمحرِّك للثقافة في المغرب، الثقافة بوصفها كلاً شاملاً للعقليّات والإنتاج الثقافي والديناميكية السياسية ذاتها. ولكن مع ذلك، فقد استمرت جوانب من الثقافة الدنيوية التي يصعب تقديرها والتي ظلّت بمنأى عن الإسلام أو انطبعت قليلاً بطابعه، لدى العرب ولدى البربر على حدٍ سواء. وهذا الأمر طبيعي وحَسَن في آن.

يمكنني إطلاق تسمية «ثقافات دينية» على الجهود المتنوعة للفكر البشري عبر الزمان والمكان ـ وإذن عبر المحيط ـ من اجل قراءة ونشر قراءته للمعطى الإيماني الأصلي. مع كل ما يفترض ذلك من معارك فكرية، من نضالية، ومن انتصار تيّار على آخر، واستنزاف الزمن أو التغلّب على الزمن، ومن علاقات بالسياسي والسوسيولوجي. هنا، يلعب التعاقب التاريخي دوره حتماً: فقبل الموحّدين (حوالى ١١٥٠م)، كان المغرب يتلقى الموجات الآتية من المشرق، أي من المركز. وبعد الموحّدين، راح المغرب يعيش إسلامه حسب حاجاته ومتطلّباته الداخلية، الأمر الذي لا يعني أنه محا منجزاته أو مكاسبه السابقة. ومع ذلك، فإذا كان الموّحدون يمثّلون انعطافاً، فإن عقيدة المهدي بن تومرت كانت بمعناها الدقيق فاصلاً إيديولوجيّا مرتكزاً على عمق ديني سرعان ما تجاوزته الضرورات السياسية والسلطوية.

هل المذهب المالكي هو النواة الصلبة للإسلام المغربي؟

هذا قول دقيق وصحيح، لكنه يستحق التوضيح والمراجعة والتدقيق إلى حد كبير. فالوقائع الخام ها هي أمامنا: علي بن زياد (المتوفّى سنة ١٨٣ هـ) هو الذي أدخل المذهب الفقهي المالكي إلى افريقية. بعد ذلك بقليل، ودوماً في القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي، وفي ظلّ الأغالبة، اضطلع سُحنون بدور أساسي في أستقبال المالكيّة، سواءً بوضعه المدوّنة الجليلة، أم بجهده الذي لا يكلُّ والذي توّجه «كاريزما» شخصية، لخدمة هذا المذهب. حوالى الفترة ٢٥٠ ـ ٣٠٠ هـ، يُمكن القول إن المالكية أكدّت علوّ كعبها على المذاهب المنافسة الأخرى ـ كالحنفية، الممثلة بأسد بن الفرات ـ، سواء بتصفيتها أم باستيعابها (كمذهبَيْ سفيان الثوري والأوزاعي المجهضين). ومما له أهميّة بالغة بالنسبة إلى مستقبل المالكية في مجمل المغرب من حيث تشكّله في كتلة متواصلة مع الأندلس، كونُ إمارة الأندلس

قد اعتنقت، هي أيضاً، المالكيّة، ربما بالعودة المباشرة إلى المصدر، وليس من خلال إفريقية، على الرغم من وجود تيّارات تبادلية. والفاصل الفاطمي، ذو العقيدة الشيعية الإسماعيلية، زاد المالكية توطداً في المجتمع الأهلي: فتجاوزت من جرّاء ذلك دورها الأصلي كمذهب فقهي لتتحوّل إلى أرثوذكسية سنّية، وهي أرثوذكسية وجدت ركيزتها الكلامية في الأشعرية.

لطالما كان المغرب، وحتى قبل الإسلام، حقل جدلٍ حسّاس بين الهرطقات (راجع بدعة «دونا»: Donatisme) والأرثوذكسية (الأوغسطينية). فقد وجدت فيه الهرطقاتُ مجال تفتّح وازدهار، وتمكّنت مع الإسلام من إقامة دول - رستمية خارجية في تاهرت، فاطميّة في إفريقية - أو تمكنت من إشعال انتفاضات هائلة. وبمعنىً ما أيضاً، فقد وسّعت الأفق المغربي حين مدّته نحو الجنوب - إفريقيا السوداء - أو نحو الشرق، وعمّقت سوسيولوجياً أسلمةَ الجماهير البربرية المُهمّشة. لكنها أفرزت بانتظام ارثوذكسيةً أكثر قوّة منها، وذات ركيزة شعبية أوسع: هنا تقوّت المالكيةُ بالأشعريّة. وجرى طرد الخارجية (الخوارج) إلى الجنوب، واستطاعت أن تبقى على قيد الحياة كأقلية متعقّلة، في مناطق محصورة تماماً. وحين رفضت الفاطميّة، ردّت بزعزعة توازن المغرب لأمدٍ طويل، ولكن على صعيدٍ آخر غير الصعيد الديني - هو الغزو الهلالي. ولكن التشيّع، إذ مرّ كشهابٍ، هل توارى دون أن يترك أثراً في التديّن العميق لدى المغاربة، مثلاً تبجيل عنيد لآل بيت النبي؟ وفي الطرف الآخر للمغرب، ألم يحظَ الأدارسة (القرن التاسع)، المتحدرون هم أيضاً من النبي ولكنهم ليسوا شيعةً، باستقبال كبير بسبب القوة الجذّابة للنسب المقدس. ثم ألم يجذّروا ذلك في اللاوعي الجماعي؟ وهكذا نجد إن الأرثوذكسية المغربية ظلّت، تناقضياً، مصبوغة بنوعٍ من الشيعية العاطفية والضمنيّة التي تفسر لاحقاً ازدهار الشريفيّة، وهي ستبقى، بنحوٍ أعمّ، من مكوّنات الوعي الديني المنتشر في المغرب.

إن المالكية التي تجذّرت في القرن التاسع، شرقاً - في إفريقية - ولكن بصعوبة وليس بدون معارك مع المذاهب المنافسة، إنما تطوّرت غرباً وتوسّعت على نحوٍ ساطع، بفضل مساندة السلالة المرابطيّة (١٠٧٣ - ١١٤٦م) لها. ويمكن القولُ إن المالكية فرضت نفسها على المغرب بأسره، لكن فقط في القرن الهجري الخامس (الحادي عشر الميلادي). ففي الشرق الإفريقي، كانت المالكية رأس حربة المعركة

مع النفوذ الفاطمي في مصر؛ وأما غرباً فقد أجرت تفاعلاً حيوياً بين ايديولوجيا الدولة وطبقة علماء الدين في المغرب والأندلس. لقد كان في الإسلام الوسيط الكوني، من نيسابور إلى قرطبة، الانتماء إلى المذاهب المتمايزة، حتى في المساق السّني وحدَه، يحمل معنىً أهمّ مما يمكن أن يسمح باعتقاده الفارقُ البسيط بين الحلول الفقهية والحقوقية التي كانت تقدّمها تلك المذاهب. كان الانتساب الرمزي والتماهي السوسيولوجي والإثني، وضغط طبقات علماء الدين التي كبر دورُها الاجتماعي والسياسي، يفردن المذهبَ ويُحدّد له نطاق مجاله السلطوي ونطاق نفوذه. لا أعتقد أن التصلّب الذهني المزعوم للعقلية المغربية هو الذي حبّذ انتشار المالكية، بل اعتقد ان الجدلية التاريخية التي تشمل الأندلس ذاتها هي المسؤولة عن ذلك. فالأندلس كانت مثقفة جداً وشديدة العقلانية.

في الختام هل يمكن اعتبار المالكية نواة للثقافة الدينية المغربية بالنسبة لتلك الفترة؟ نعم، ولكن فقط بقدْر ما اجتذبت إليها الدول وأغلبيّة الكتل الاجتماعية، وبقدر ما اضطلعت بدور الرابطة الإيديولوجية الجماعية. نعم أيضاً، بالنسبة إلى كل العصر اللاحق - وربما حتى مرحلة حديثة - لأنها ضمنت بقاءها. ومع ذلك، كلا، بسبب محدوديتها الفقهية - الحقوقية البحتة، بسبب فقهيتها البراغماتية العاجزة عن تغذية القلب والعقل، والأعجز أكثر عن تغذية الخيال.

الغليان الثقافي بعد الموّحدين

دشّنت الموّحديّة حقبةً جديدة في تاريخ المغرب الديني والسياسي. فآلَفَ مذهبُ المهدي بين ثلاثة عناصر: مراقبة الآداب والأخلاق - هذه الطهرانية الإسلامية القمعية والمستديمة -؛ علم كلام، عقلاني، توحيدي ملوّن بألوان معتزلية وأشعرية معاً؛ طابع فكري مضاد للفقه وللتصوّف. فهل المذهب أم التنظيم هو الذي تمكن من تأسيس امبراطورية ودول؟

الواقع أنّ في المنطلق كان هناك تفاعل حيوي بين إبداع ثقافي - ديني صادر عن دماغ رجل (ابن تومرت) وبين البنية السياسية - العسكرية - القَبَليّة الموّحدية القويّة. بيد أن هذا المذهبَ الدوغمائي اضطر في نهاية المطاف أن يفسح المجالَ أمام الضروراتِ التاريخية والسياسيّة. وتلاشى بسرعة، بوصفه نظاماً مثالياً. وهكذا شهدت إفريقية الحفصيّة، المتولّدة عن الحركة الموّحدية، توسعَ المالكيّة مع ابن زيتون وابن عَرَفَة، التي يمكن وصفها بأنها مالكيّة جديدة. في المغرب الأقصى،

انهار الموّحدون كدولة، على الرغم من تنازلاتهم للسياسي على حساب الديني الاعتقادي، إذْ كانوا محشورين بين السّراب الأندلسي والسراب المغربي. ولم يمضوا أبداً إلى آخر الأمور لكي يتخفّفوا من خصوصيتهم المذهبية الأصليّة. ثم حلَّ محلّهم المرينيّون، فكان استقطابٌ تخصيبي مزدوج. إن الكرّ والفرّ التنازعي الذي سيقوم بين المرينيّين والحفصيّين، وتكاثف العلاقات مع الأندلس المسلمة، والمسيحية الإسبانية المكافحة أو الإيطالية المتاجرة، والاضطرابات البلدوية المُعمَمة، كل هذا سيخلق تيّارات قويّة لدورة الأفكار والبشر، وما يشبه مداراً ثقافياً موّحداً وفي حالة غليان، ولكنّه غارق في القلق والتمزّق. وما ابن خلدون، في تنقلاته القلقة، سوى مثال ساطع على ذلك. وهناك أيضاً إنجازات المرينيين المعمارية المرموقة، المطبوعة بالإسهام الأندلسي، وإنجازات الحفصيين. والآن، أي في القرن الرابع عشر، يُمكن القول بأنه قد تبلورت حضارة وثقافة مغربية إسلامية حقاً، لكنها ذات طابع خاص.

ثقافات الأزمة (ق ١٥ ـ ق ١٧م)

في القرن الخامس عشر، دخل المغرب في أزمة على صلةٍ بصعود التوسع الأوروبي. فهو محروم من موارده التجارية، الإفريقية المصدر، ومُهاجَم عسكرياً ومُحتلٌ جزئياً من قبل الإسبان. لكنّه قاوم ذلك، قاوم ما اعتُبِر بمثابة فقدان محتمل للهوية الدينية؛ في المغرب الأقصى قاوم بـ «مرابطيّة» مجاهدة، واستنجد في تونس والجزائر بقادة ـ قراصنة عثمانيين، ستقوم مقامهم هيمنةٌ عثمانية لا أكثر ولا أقل. إنّ المرابطية بنتُ الصوفيّة، لكنها ليست صوفيّة فكرية، باطنية أو عاطفيّة؛ إنها حركة قتالية، قائمة على كاريزما شخص، كاريزما التقوى والزهد، وكذلك كاريزما بلوغ الخارق، ما فوق الطبيعي. في حقيقة القول، يطرح تكوّن المرابطية وتطورها جملة مسائل: فهي عامّة في الإسلام كله، وفي كل المغرب اعتباراً من القرن الثالث عشر. وفي داخل المغرب، كانت تأثيرات الطُرُق المشرقية الكبرى ضعيفةً، باستثناء القادرية. ومن وجهٍ آخر، قامت وجوهٌ كبيرة، مغربية خالصة، كالشاذلي، والجزولي، وأبو مدين، برسم السبل التي ستتطوّر فيها الحركات المرابطية من الأطلسي إلى مدينة تونس. لكنّها سُبُل لمن بالضبط؟ أللطُرُق الصوفية المتأخرة والمنظّمة، أم لهذه المرابطية المتكاثرة، المزدهرة في كل مكان، في الأرياف والجبال، والمنتجة أولياء وذوي كرامات طبعوا إلى الأبد علم أعلام المغرب والمشهد المغربي ذاته، حيث تنتشر إلى جانب الزوايا، قِبَبٌ عادية بسيطة، مرسومة

بيدٍ غير ماهرة وتقيّة؟ ويضيع المؤرخون وعلماء الأنتروبولوجيا في متاهات المرابطية المغربيّة، في خصوصيتها: فلا يفرّق عبد الله العروي بين المرابطية الأولى - التي يُعتبر مركزها في المغرب الأقصى - وبين الطُرُق الصوفية اللاحقة. ويفرّق جاك بيرك بينها كثيراً أو لا يفرّق بينها بشكلٍ كاف. ويضلُّ غيرتز ضلالاً تامّاً حين يُماثل الكاريزما الشريفية المعاصرة ويماهيها مع المرابطية! وماذا يعني أ. سعد الله حين يؤكد أن معظم الطُرُق في الجزائر كانت تستلهم من الشاذلية قرابةَ القرن الرابع عشر، وان في نهاية القرن التاسع عشر كانت هناك، على صعيد المغرب كله، ثلاث عشرة طريقة من أصل ست عشرة، شاذلية الأصل أو ذات طابع شاذلي؟ إن الفكرة الأولى تناقض تورخة جاك بيرك المتأخرة، والثانية تثير مسألة أنماط التأثير الشاذلي وحتى مسألة أنبعاثه.

إن الشاذلي، المغربي الأصل (توفي سنة ١٣٥٨م)، لم يؤسس «زاوية»، بل كان يواصل صوفية العصر القديم، الروحية، الشخصية والتأملية الخاشعة. ولكن هل أنشأ «مسلكاً» خاصاً؟ ربما، ولكن ليس بمعنى «طريقة». وهذا من شأنه أن يفسر أنّ نموذج مقاربته المَرِنة والواسعة للروحاني، استطاع أن يتوّج الفِرَق المنظّمة اللاحقة، الأكثر تنوعاً، وكان مرجعاً لها. منذ متى اخترقت الشاذلية، مع القادرية، وتغلغلت في الصوفيّة المغربية؟ في أثناء تكوّن الطُرُق الذي يُحدِّده بيرك في القرن السابع عشر، أو قبل ذلك، في تلك الحقبة التي ظهرت فيها هذه المرابطيّة المنتشرة، المتنوعة، المتكاثرة في الغرب الأقصى خصوصاً بواسطة عقيدة الجهاد، والبانية دولاً؟ لقد ظهرت أولاً في الجزائر وتونس، وفيما بعد في المغرب الأقصى حيث تعيّن على المرابطيّة الأصليّة، المتلمذة لفترة معيّنة على الجزولية، أن تحتلّ مكانة مميّزة.

منذ القرنين الرابع عشر - الخامس عشر، كان المغرب الأقصى يعاني من أزمة حادّة في الدولة والمجتمع، وذلك بسبب التدخل العدواني للعالم الخارجي، لكنّه مثّل على الدوام خزّانَ طاقةٍ وقوّة. هنا ظهرت المرابطية الوثنيّة، كانبثاق للنزعة السحرية الأساسية في العالم البربري بل وفي أعماقه الجبلية منذ القرن الحادي عشر. وفيما بعد، أي بعد الفاصل الزمني الساطع للموحدين والمرينيين، ظهرت المرابطية مجدّداً أو تحوّلت وطرحت نفسها، في الفراغ، كقوة نظاميّة وقتاليّة. من هنا الغليان الكبير في القرن الخامس عشر: شبكة، انتشار في المناطق الجبلية والساحليّة، انبعاث «الزوايا - الدول»، مثلما يُحكى عن «حواضر - دول». والحال، وهذا ما يشكّل أصالة

أخرى للمغرب الأقصى، فإن الشريفيّة كانت آنذاك مرابطيّة وقتاليّة. وبالمرابطية، مع السعديين، راحت تصعد إلى السلطة السلالية تدريجياً (القرن السادس عشر). صفوة القول إن «الزوايا» التي كانت مراكز ارتباط وتعليم وحرب دفاعية، إنما كان الأشراف على رأسها في المغرب الأقصى آنذاك. لا بسبب انتصار المبدأ السلالي، ـ مبدأ البيت ـ على المبدأ الكاريزمي ـ الصوفي، بل بسبب تحوّل هذا المبدأ الذي شرّعه الدين وقدّسه، إلى اعتناق المرابطية، مما زاد من قوّة نفوذه، إذْ تكيّف مع المحيط أو خضع له، مع قداسةٍ إضافية. لكنَّ السعديين لم يوقفوا توسع الزوايا، وهي من جهة أخرى ظاهرة عامة ودائمة في المغرب كله (ففي مدينة تونس وحدَها كان هناك ٢٠٠ زاوية في نهاية القرن التاسع عشر).

إن التغيّر على المدى البعيد يكمن في ولادة عائلات مرابطيّة كبرى، وفي تحضّر الصوفية وظهور طُرُقٍ محليّة كبرى في المغرب الأقصى الذي شهد، تناقضياً، هذه الحركة المنتشرة الواسعة والمفتّتة للمرابطيّة الأصليّة. لنذكر هنا، في القرن السابع عشر، الدور الكبير للدلائيّة، لأن الشريفية السعديّة كانت قد استوعبت الجزولية. وبقدر ما شهدت الدّلائية توسعاً وتنظيماً عسكرياً (نحو الشمال)، واضطلعت بدورٍ مهم جداً في نشر المعرفة وتحمّل الأعباء الاقتصادية لبعض قطاعات المجتمع، كان هذا التمركز يُظهر تفتّت وتفجّر زوايا الماضي. وذلك لأن الزوايا إذ ولدت بمعظمها من جرّاء مقاومة الأجنبي، إنما انطفأت أو ذبلت في القرن السابع عشر بحكم تعاملها مع هذا الأجنبي بالذات. من الآن فصاعداً ستتضاعف قوّة الشريفيّة: المقصود هو الشريفية العلوية، المختلفة عن شريفية السعديين بأنها تخاصم الطرقَ الصوفية على قواعد أخرى مختلفة: شرعية تاريخية ـ دينية، عسكرية، أي استهداف الغزو وازدراء العلم. من هنا صراعها الطويل مع الدلائيّين، ومسيرتها الطويلة لاستلام السلطة، وبعد تسلّم السلطة، انبعاث الارثوذكسية الفقهيّة وشروع حقيقي بتحطيم المرابطية.

في الحقيقة إن المرابطية القديمة، التي فقدت مواقعها على صعيد استهداف السلطة أو النفوذ الاجتماعي، ستواصلُ دوماً في أعماق المغرب الأقصى، حول زوايا صغرى أو أولياء صغار، إضفاء طابعها السحري المصبوغ بصبغة إسلاميّة، على العقليّات الجماعيّة. فهي ماثلة في كل مكان من الجزائر الريفية ما قبل العثمانية، وكذلك في إفريقية الحفصيّة التي لم تشهد انهياراً سياسياً، خلافاً للمغرب الأقصى،

إلاّ في نهاية القرن الخامس عشر. هنا تمكّنت السلطةُ نسبياً من تدجين قوّة الأولياء الباهرة، لاسيما في المدن، إلاّ أن العلماء المتشدّدين خطوا أيضاً خطوةً كبرى على طريق التصوّف الباطني الذي سيزداد بروزه لاحقاً، مع قيام الطرق الكبرى، قرابة القرن السابع عشر.

كانت هذه الطرق الكبرى تنظيماً للتصوّف المغربي الفوّار منذ الأصول. وكان ذلك أولاً عن طريق تقليص عدد هيئاته الذي كان يواكبُ توسع نطاق نفوذها. فمن حيث توجه نشاطها الديني، نشهدُ عودةً إلى مسالك المؤسسين الأوائل: أبو مدين والشاذلي، القائمة كلها على أساس تجنّب السياسة، باستثناء فترة قصيرة، ما بعد العثمانية في الجزائر: صرامة الطريقة المتّبعة، تمرتب، روحنة وحتى عقلنة أحياناً، تفاعل حيوي مع السلطة والنُخَب: تلكم هي مزايا الطُرُق في فترة انتهاء عصر الأزمة، وقيام توازن جديد في المغرب. لكنّه كان في القرن السابع عشر على الأقلّ، توازناً بلا عظمة: في الجزائر العثمانية، نلاحظ هرباً حقيقياً للعلماء إلى المشرق بشكل أساسي. وفي تونس كان هناك حقاً بعض الدايات المتنوّرين واستقرار سلاليّ مع المُراديين، لكن العلم انهار تماماً حسب اعتراف المؤرّخ ابن أبي ضياف، إلى حد أنه لزم استدعاء عالم تركي، اسمه أحمد أفندي، لتجديد العلم. ومن المفيد التذكير بيأس مؤرّخ سابق، هو ابن أبي دينار، أمام التدخل التركي: كان ذلك نهاية الحضارة والثقافة. ولكن، إذا كانت الجزائر ستواصلُ العيشَ في فراغها الثقافي (غياب المركز) وفي تشتتها الجغرافي والبشري (شرق، وسط، غرب/ شمال، هضاب، عالم الصحراء)، فإن تونس والمغرب الأقصى سيقومان في القرن الثامن عشر بعملية نهوض على أساس استقلاليتهما، الكلية هنا والنسبية هناك، بسبب انبعاث مخزون حضاري وتراث دولة وتقليد ثقافي.

استعادة وإصلاح (١٧٠٠ ـ ١٨٥٠)

لم يكن في الإمكان حدوث الانطلاق في إطارٍ غير إطار نظام سياسي سلاليّ، قومي النزعة حتى وإن كان من أصل أجنبي، مستقرّ حتى وإن شهد هزّاتٍ: تلك هي حال تونس الحُسينيّة والمغرب الأقصى العلوي، أي في جناحي المغرب، اللذين كانا دوماً مركزَيْ قيادته وتحريكه. وأما الإصلاح فقد استند إلى الإرث السابق، إرث المرينيّين في المغرب الأقصى والحفصيّين في تونس. فأُعيد تنشيط المدارس، وجرى إِنشاء مدارس أخرى، ثم جرى تأسيس هذا المركز الأساسي للعلم، نعني

الجامع، خصوصاً جامع القرويّين في فاس والزيتونة في مدينة تونس. وأعيد بناءُ العلم المدرسيّ بدعم من السلطة وشهد نمواً جديداً: فجدّ تمجيدٌ لمفهوم العلم. إن في ذلك ما يشبه الاكتشافات والالتقاءات مع الكلاسيكية الإسلامية، ولكن كطموح فقط. وفي مرتبةٍ أدنى، استعاد عالم الأدب والأدباء مكانته، نظراً لحاجات الدولةَ وديوانها مع ظهور الأديب، أي الانتقائي العموميّ، المكلّف بالمراسلة وبالتورخة السلالية، والمضطلع أحياناً بدور مستشار الأمير. ولكن لا مكانة في كل هذا، وفي خارجه، للإبداع ولا للجماليّات الذوقيّة (مثلاً، الشّعر، العمارة الدّنيوية، الرسم المنمنم). فبالنسبة إلى الثقافة، لم يكن هناك سوى أطر مُمأسسة. حتى إن الصوفية التي كانت تواصل مسيرتها الظافرة مع ازدهار الطرق الكبرى مثل الدرقاوة، الرحمانية، التيجانية، لم يكن ازدهارها إلاّ من خلال بُنًى مُمأسسة ومنبنية من الداخل، لكنها مقبولة أيضاً ومبجّلة من قبل النخبة الاجتماعية والمثقفة ولدى الدولة على حدٍ سواء. ولكنّ هذا ليس عيباً بنيوياً، ما دام ابن عربي قد وجد في الماضي، في المغرب الأقصى وإفريقية، شيوخاً منعزلين للباطنية الصوفية مثل عبد العزيز المهدوي.

في مجال العلم الديني (أصول الفقه، الفقه، التفسير أو شرح القرآن، الحديث)، كان يُكتفى بمختصرات وشروحات، ولم يكن ثمة استنادٌ إلى المصادر الأصلية، بل إلى الكتاب الأحدث. وكان نثرُ الأدب يواصل هو أيضاً بلاغةً زائفةً، وكان يبالغ في إبرازها. وهذا لا يمنع أن يكون بعض العلماء الجيّدين قد حاولوا تخطي هذا النطاق الضيّق، وحذا حذوهم بعض الأدباء ـ الكتَبَة، وجرت في منعطف القرن التاسع عشر إقامةُ جسور بين المجالين، سهّل قيامها الطابعُ الموسوعي والإنتقائي للثقافة العربيّة ـ الإسلامية.

ثقافات دنيوية

نرى انطلاقاً مما قلناه، عبر التاريخ وبالتمازج معه، مدى ثراء مختلف أوجه الثقافة الدينية، ومدى فعاليتها وامتدادها في الزّمان، وأخيراً نرى مدى قوّتها الكليّة. إنّ المغرب الإسلامي، وكذلك كل إفريقيا الرومانية، لم يفرزا ثقافةً دنيوية راقية تستحق الإعجاب. ففي العصر الروماني، كان آبولي Apulée يستحقّ وحدَه لقبَ الكاتب الجيد، وكان أوغسطين العقلَ الكبير الذي حُفِظ منه كتاب مدينة الله، وليس كتاب الإعترافات. وبالإمكان حقاً، قول الشيء ذاته، أو أكثر، عن الرقاع

الغربية الأخرى الخاضعة لروما، مثل إسبانيا أو بلاد الغال.

في العصر الإسلامي، وعلى مدى أربعة عشر قرناً، وهي حقبة أقصر من الحقبة التي سبقتها، لا يمكننا الاحتفاظ إلاّ بثلاثة أسماء كبرى: ابن شَرَف، ابن رشيق، صاحب كتاب العُمدة، المرجع في الأدب والنقد الأدبي على صعيد النطاق العربي كله، وأخيراً العلاّمة الشهير ابن خلدون، الذي ينبغي هنا تجديد التأكيد على أصوله الإفريقية ـ التونسية وتوجهه المغربي بالمعنى الواسع للكلمة. الحقيقة أن ابن خلدون لا يمكن تصوّره خارج المغرب، خارج خصوصيّات عصره، حتى وإن كانت عبقريّته قد تفتّحت عبر جولاته وأسفاره في إسبانيا واستقراره النهائي في مصر المملوكيّة. إن هذه الأرض المغربيّة التي تبدو عاقراً على صعيد تفتّح الإبداع الثقافي، أفرزت عدداً صغيراً من الشخصيّات الفريدة: من هنبعل إلى الأمير عبد القادر، ومن خير الدين مروراً بالقديس أوغسطين، فالمهدي ابن تومرت، والشاذلي وابن خلدون. إنهم نماذج بشرية متنوّعة، يغلبُ عليهم طابع العمل والدين. فابن خلدون ذاته نَهَل كثيراً من تجربته السياسية المُجهضة، وهو وإن ظلّ مفكّراً كبيراً، إلا أنه كان ينقصه ألقُ الأسلوب والحضورُ الخلفيّ لذاتية مقروحة أو تنقصه الشبكة الرقيقة لحسٍّ كونيّ. إن هذه الذاتية بالضبط هي التي افتقر إليها كثيراً الأفقُ الثقافي المغربي؛ والحال، أنه فيما كانت الثقافة العربية الدنيوية، سواء في جزيرتها الأندلسية الصغيرة أم في المشرق الشاسع، قد هذّبت أيّما تهذيب كلّ دقائق الشعر، ركنها الأساسي، فإن الشعر كان غائباً في المغرب. ويصحّ الشيء ذاته على الأدب، مع بعض الاستثناءات، وعلى الموسيقى المأخوذة لاحقاً عن الأندلس، والمتكيّفة أيّما تكيّف في مختلف المجالات المغربية، حيث أنتجت الآلة في المغرب الأقصى والمالوف في تونس، بالتوليف مع الإسهام التركي المأثور.

لماذا لم ينجب المغرب للإنسانية، خلافاً للأندلس، رجالاً من طراز ابن رشد، ابن ميمون، ابن حزم وابن زيدونٍ، ولا قصوراً من طراز الحمراء؟ الأسبابُ كثيرةٌ جداً وعميقة جداً، بحيث لا يمكنُ التوقّف عندها. ولكنْ فلنسجّلْ أن ذلك كان حال مصر أيضاً حيث لم يَبْنِ المماليكُ، وهم في ذروتهم الاقتصادية، سوى جوامع جميلة، وحيث إنّ الإزدهارات الثقافية الأرفع، خارج المركز العراقي، لم تتطوّر إلاّ في الأقاصي: الأندلس وخراسان.

ولكن لا يمنع أن نجد باستمرار ومنذ العصر الروماني، عند الكتّاب والفنّانين

والمفكّرين هذا الإحساس بالمرارة الإقليمية المغربية، هذا الوعي الممزّق بالابتعاد عن المركز، أي عن وسط ثقافي حيوي. تُضاف إلى ذلك صورةُ الإنكار التي يعكسها هذا المركز، وذلك من آپولي إلى ابن خلدون، وحتى أيامنا هذه حيث يجد المغربُ نفسه محشوراً بين مركزين (فرنسا والمشرق)، فلا يستطيع التطلع إلا لدور الوسيط. إن هذا العجز عن التمركز الثقافي الذاتي، يستمدّه المغرب، بين أسباب أخرى، من عدم قدرته المزمنة على التوحد سياسياً حول سلالة مستقرّة لأمد طويل، وغير منقطعة عن المجتمع بايديولوجيا محليّة خاصّة. وكان العالم الخارجي على الدوام جاهزاً ليفرض نفسه عليه أو ليجتذبه إلى نطاقه.

هذا العالم الخارجي عاد إلى ذاكرة مغربٍ نصف متحرر، بعد الأزمة الكبرى ما بين القرنين الخامس عشر والسادس عشر، مع صعود الهيمنة الأوروبية بعد مؤتمر ڤيينا، وعلى نحو أكثر تماسكاً، بعد مؤتمر برلين (١٨٨٠). من هنا كان الاستيلاء على مدينة الجزائر عام ١٨٣٠، واستسلام عبد القادر عام ١٨٤٧، وحصل منذ ١٨٥٠ تدخلٌ واضح جداً في تونس، أدّى إلى معاهدة الحماية سنة ١٨٨١. وكل ذلك راح يمهّد لظهور ثقافة سياسية جديدة لم تنقطع عن تحريك الوعي المغربي، العربي، أو الإسلامي، حتى أيامنا: وعي الإصلاحية، والتساؤل عن الذات والآخر، وعن الحداثة الممكنة أو المستحيلة. ومن دون الاستعانة بأي فكرٍ مُبلور، كان تحديث بنى الدولة قد انطلق في مصر مع محمد علي، وفي تونس مع أحمد باي، وهما سلطانان مُعاصران. لكنّه أُجهض بوصفه مشروعاً مستقلاً، فتواصل في تونس تحت ضغط القوى الخارجية وأدّى إلى خراب الدولة. وهذا لم يَحُلْ دون ولادة مسألة التغيير بوصفه تفكيراً في الحضارات والدين والدولة المجتمع، ولادتها في تونس حول رجل دولة هو خير الدين، تسانده مجموعة من علماء الدين المنفتحين. فهو عارف بشؤون أوروبا منذ ١٨٦٠، ويملك حسَّ الجامعة الإسلامية. وهو متنبّه بنحو خاص لصعود القوّة الأوروبية، لكنّه يعترفُ أيضاً بمنجزاتها المرموقة على الصعيد السياسي، العلمي والثقافي، كما يعي الممانعاتِ التي يُمكن أن يثيرها إدخالُ مؤسساتٍ من الطراز الأوروبي، فبلور أروع تفكير سياسي ثقافي في إسلام القرن التاسع عشر. هذا التأمل المُضمّن في كتابه أقوم المسالك، وبخاصةٍ في مقدمته الطويلة، لا يدعو إلى الإصلاح وحسب، بل يعمد إلى تحليلاتٍ ومقارنات بين الماضي والمستقبل، بين أوروبا والإسلام، بين الحداثة وركن الدين ـ الهوية. لكنّ الأوان كان قد تأخر كثيراً. إذْ

وقفت في مواجهته حركة التاريخ القاسية والمقاومة الممانعة للتغيير التي شنّها صغار المستبّدين وكبارهم - من باي تونس إلى السلطان العثماني - اللذين صار وزيرهما الأول على التوالي. وبفضل اضطلاعه بهذا المنصب (١٨٧٣ - ١٨٧٧)، بقيت في تونس بعض الإصلاحات المستديمة وتقدّم ثابت لتونس على صعيد الحداثة بالمقارنة مع بلدان المغرب الأخرى. والمثير أن فكراً إنقاذياً، حسن الإطّلاع والتركيب في آن، ناهيك بصدوره عن رجل دولة بهذا الحجم، قلّما حظي باهتمام المشارقة.

لقد جرى تمجيد النهضة التي لم تكن سوى مشروع لغوي وأدبي لتنقية اللسان العربي: وهذا أمر كبير ما زلنا نعيش عليه حتى اليوم. لكنّها كانت صفراً من زاوية الفكر. من هذا الوجه، فإن جاك بيرك محقّ في التقليل من قيمتها بالمقارنة مع الحيوية الروحية المغربية، حيوية عبد القادر مثلاً. كما جرى تقريظ إصلاحية الأفغاني وعبده الإسلاميّة. إلاّ أنّهما جاءا متأخرين جداً ولم يمضيا إلى العمق: ففي بداية عملهما فقط كانا يمثّلان وعياً، وجداناً. وفيما بعد، صار الأفغاني داعية جامعة إسلامية تحت هراوة مستبدّ. وفشل عبده في صوغ فكر ديني قوي ومستنير. ومع ذلك يمكنُ امتداحه على تأثيره المزدوج على الحداثة والسلفيّة.

لم يعش المغربُ والمشرقُ العصر الاستعماري بالكيفية ذاتها. هنا كانت يده ناعمة، هناك كانت ثقيلة. فقد توصلت الجزائر إلى حالة صعلكة واجتثاث ثقافي بسببه، وقاوم المغرب الأقصى وتونس على نحو أفضل، وشهدا نهضة ثقافية اعتباراً من الثلاثينات، نهضة متلازمة مع الحركة الوطنيّة. ومن المفارقات أن تكون فرنسا، وهي قوّة ذات نزعة استيعابية وشديدة الغرور بقيمها الثقافية، لم تسعَ على غرار الإغريق أو الرومان إلى تثقيف أقصى للبلدان المفتوحة والمهيمن عليها. لقد انتشرت لغتها تلقائياً في الجزائر، وفي سواها، على نحو ناقص جداً، عبر تعليم مُقدَّم بتقتير. لدرجة أن النخبة الوطنية في الجزائر لم تكن متثقفة، وأن نخبة المَغرب الأقصى وتونس كانت في البداية مشطورةً بين رافديها، الرافد العربي - الإسلامي الإصلاحي (علاّل الفاسي، الثعالبي)، والرافد التحديثي، ولكن غير المغرّب ثقافياً بشكل كلي (الحسن الثاني، بورقيبة، والرجال الذين سيحكمون معهما لاحقاً). ولكن إذا كان الحسنُ الثاني قد صان البنى التقليدية في البداية، فإنه وصل بها إلى التهديم الكامل على الصعيدين السياسي والاجتماعي في الوقت الحاضر، وذلك لكي يؤسس النظام الملكي على عناصر جديدة وشرعية، تحتفظ بوجهٍ إسلاميّ. وأما بورقيبة، فقد اختار

الطريق المعاكس. فقد أقام سلطته على الحزب الأوحد، على الطبقة البورجوازية الصغيرة، واعتمد على حداثة سطحية أفضَت إلى تجريد الوعي الجماعي من الإسلام، وأفضت أيضاً، خلافاً للجزائر والمغرب الأقصى، إلى شوڤينية مقرونة بقطيعة ثقافية مع المشرق في عهده.

إن نشوة الاستقلالات، أي هيمنة السياسي على كل قيمة أخرى، المتساوقة مع إرادةِ سيطرةٍ على المجتمع بالخطاب وبالبنى المناسبة، قضت في المهد على كل إمكان تفتّح ثقافي حرّ ومتعدّد الأشكال. إلاّ أن الابتعاد عن مشرق العصر الناصري أنقذ المغرب من أدلجةٍ صارمة ومفرطة. وعلى الرغم من كل شيء، أعطت المواجهة الطويلة مع فرنسا ثمارها، ليس فقط عبر الرواية الجزائرية، بل أيضاً وخصوصاً عبر ولادة فكر مغربي ناضج وقويّ، ممثّل مرّة أخرى، وكما في الماضي، ببعض الشخصيات الفريدة. وبهذا نستكشف هذا الشحّ الدائم في المغرب، قياساً بوفرة الإنتاج في المشرق، كما نستكشف تبعيته على قعر الحفاظ على الأصالة والاستقلالية. وأما الظاهرة الإسلامية فهي تعبّر حقاً عن القاعدة الإسلامية للمغرب، التي ما برحت حيّةً في الأعماق، ولكنّها بالقدر نفسه وربما أكثر، كانت تمثّل الرد على تجريد النخب الوطنية من إسلاميتها. وهي تمثّل بدون شك ثمرة التغليب الاستلابي للسياسي، لسياسي متسلّح بالقوّة وبالنفوذ. وإذا كان لا يحصل شيء إلاّ بهذه الوسيلة، فلا بدّ من أن يوضع في الميزان ما بقي على أية حال العنصر الأكثر تأثيراً وتعبئةً: الإسلام.

وعلى أي حال، فإن المثقف المبدع يجد نفسه محاصراً من كل الجهات. وعندي انه لم يبقَ أمامه سوى العودة إلى ذاته الأعمق، وبالحركة نفسها، الخروج من إقليميته الثقافية؛ أي عليه الانفتاح على العالمي، بسرور وفرح ورغبة. فما من ثقافة جديرة باحترام «الآخر» - الذي يفتتن به العربُ كثيراً - إذا لم تنسلخ عن فتنتها الداخلية بذاتها، لتمضي بلا شروط نحو الآفاق البعيدة.

١٩٩٥

- XIV -

الإسلام في المغرب الحديث

١ ـ مكانة الإسلام في المغرب

جعلنا عنوان دراستنا: «الإسلام في المغرب»، بدلاً من «الإسلام المغربي»، لأن في نظر كثير من المسلمين، الإسلام واحد، بعقيدته، بعباداته وأخلاقيته، وذلك على الرغم من بعض الاختلافات الكبرى، مثل الاختلاف الذي يقسّم السنّة والشيعة، والذي أفرز في فترة معيّنة استبعاداً متبادلاً. الواقع أن الإسلام، في نظر المسلمين وكذلك بالنسبة إلى المتخصّصين الغربيين، عندما يُكتب باللغات الأوربية بحرف «i» صغير، فإنه لا ينطبق إلاّ على الدين والديني. الأمر الذي يُفسّر ما ذهب إليه المستشرقون من تمييز الإسلام ـ الدين عن الإسلام كدولة وحضارة وثقافة، أي كمجمّع تاريخي واسع، منطلقه الوحي الذي يدور أصلاً على محور الديني، المستمرّ دوماً، ولكنّه يتعدّاه كثيراً. كان هيغل قد أطلق على هذا الإسلام (Islam) اسم «ثورة الشرق»[1]. وكان موريس لومبار قد أبرز الاستمرارية البيئوية، الاقتصادية والتواصلية[2]، كاشفاً الدور الكبير، الذي لعبه ذلك الإسلام في تحريك التاريخ الوسيط على مدار أربعة قرون على الأقل. أما هودجسون فقد ابتكر مفهوم «Islamicate»[3] للتشديد على دوره الاندماجي وهذا على صعيدَيْ الحضارة والثقافة، واستيعاب المجتمعات التي كانت قائمةً قبله، فوحّدها واستوعب مساهماتها في آن واحد.

ولكنْ، مثلما لا يُمكن وجود قطيعة بين المعيوش الديني والخصوصيات

---

(١) G.W.F Hegel, *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, trad. franç., Paris, Vrin, 1970.

(٢) M.Lombard, *L'Islam dans sa première grandeur*. Paris, Flammarion, 1971. نُشر بالعربية بعنوان الإسلام في عظمته الأولى، ترجمة ياسين الحافظ، بيروت، دار الطليعة، ١٩٧٧.

(٣) Marshall G.S.Hodgson, *The Venture of Islam*, Chicago Press, 1974; new edition 1977, pp.57 ff.

الثقافية والديناميكية التاريخية أيضاً، فمن السهل الكلام، بالنسبة إلى المغرب، وفي آن واحد عن الإسلام في المغرب، وعن إسلام مغربي، في حالة تفاعل واقتران. الحقيقة أن الإسلام ـ الدين أقل تأثراً بالتطوّر من الإسلام الشمولي، لأن الأول متعلّق بلازمنية نص مقدّس (بيّن ماكس ڤيبر مدى صعوبة المسّ به)[1]، والثاني تتقاذفه دوّامةُ التاريخ مثلما تتنازعه الانفعالات البشرية. غير أن العلاقة مستمرة، ولذا سنحاول دراسة الإسلام في المغرب، ولكننا سنضعه في صميم التاريخية. وباختصار، سنسعى أو سنحاول إقامة جدلية بين الإسلامين، وبذلك تظهر الخصوصيّةُ المغربية حتماً.

ولننطلقْ بَدْءاً من الوقت الحاضر. فالمغرب يتحرّك في عدّة دوائر: العالم العربي، العالم الإسلامي، إفريقيا، البحر المتوسط، أوروبا الغربيّة. وفوق ذلك، هناك مغرب داخلي ـ أو بالأحرى مغارب داخلية ـ إما صادر عن تراثه الذاتي، وإما ناشيء عن تكيّف اصطفائي للتيارات الخارجية الأكثر استبطاناً في الأعماق. وعندما نتحدّث عن المجالات التي تعلّق بها المغربُ، لا بد من التنبّه إلى عدم الخلط بين الصعيد الجيوسياسي، وهو واقع فوقي مصطنع بقدر ما هو وعي نخبوي، وبين الصعيد السوسيولوجي، صعيد المعيوش وما دون الثقافي. وهذا لا يعني أن ثمة تناقضاً بين الصعيدين، صعيد الجيوسياسي وصعيد الأعماق: فهناك بينهما ممرّات واقترانات، إلاّ في أحوال الكسر والتأزّم. على أنني أوّد لفت الانتباه إلى سعة العالم الاجتماعي وكثافته، وإلى العمق التاريخي وكذلك إلى الهوية الثقافية، المناقضة لتبسيطيّة مفهوم «القرية العالميّة»، والمجافية أيضاً للرؤى الفوقية، رؤى التكنوقراطيين والدبلوماسيين والطوباويين في العلم السياسي.

على العكس، فإن التيار الانتروبولوجي، الواجب نقده ومعاكسته، لا يصلح إلاّ لمدارات محدودة. وعلى صعيد الفرد، فإن الانتماء المغربي لا يُدرك إلا في العلاقة مع الآخر، أكان عربياً مشرقياً أم مسلماً آسيوياً، أم أفريقياً أو متوسطياً. ها هنا يقومُ تقاربٌ بين المغاربة، لكنّه لا يمحو مع ذلك وجدان التآلف مع العربي، مع الأوروبي، والمسلم، والإفريقي ما وراء الصحراء، دون الحكم المسبق على وجود إيجابي أو عدم وجود هويّة مغربيّة.

---

(1) Max Weber, *Sociologie des Religions*, trad. franç., in *Economie et Société*, I, Paris, Plon, 1971, pp.429 suiv.

فمن خلال كل الوجوه المتنوعة التي تقدّمها الشخصية المغربية، أين نجد مكانة الانتماء الإسلامي وما هو مقداره؟ من المؤكد أن في العصر الاستعماري كان المغرب يدركُ نفسه مسلماً في المقام الأول، وكان ذلك فِطرياً، وكان المستعمر يدركه بهذه الصفة أيضاً. نقول ذلك على الرغم من أن تسمية «العربي» كانت رائجة لدى المعمّرين. وعندما أرادت فرنسا في عدّة مناسبات أن تعطي نظاماً أساسياً للجزائريين، كانت مرحلته الأخيرة تسمى الاندماج، وعلى الدوم كان يستعمل لفظ «مسلمين»، ثم لفظ «فرنسيين مسلمين».

إنه تعريف بالانتماء الديني، ولم يكن ذلك من دون خلفيّات. وحين كان الأمر يتعلق بجناحَيْ المغرب، المغرب الأقصى وتونس، أراد المستعمر عدم المسّ بالثقافة الدينية وما كانت تتضمن من نمط معيشة، بحيث إن المدينة الإسلامية بكل مكوّناتها كانت تواصل حياتها على أكمل وجه: دين بالمعنى الدقيق، ولكن أيضاً تقاليد، أنماط معيشة وعمارة، وصفوة القول إنه الإسلام الشمولي المقبول بصفته طبيعة الذات الجماعيّة. وبعد الاستعمار فقط، حلّت الحداثةُ، عن طريق الهجرة من المدينة الإسلامية إلى المدينة الأوروبية، واتساع التعليم، ومذهب التنمية (التنموية)، والانفتاح على العالم الخارجي، وأخيراً عن طريق بيداغوجيا تحديثية يدعمها في تونس تشريع غير إسلامي جزئياً، ولكن تساندها عقليّة معينة أكثر من أي شيء آخر، والشيء نفسه حدث في المغرب الأقصى، سوى أنه لم يحصلْ مساسٌ بالدين، بل على العكس تأسّست الشرعية الملكية على الدين والتحديث والوطنية.

ثم سرعان ما انسلخت عناصرُ النخبة السياسية والفكرية عن الإسلام، وانساقت في التشكك في الدين والابتعاد عنه. لقد فعلت البورقيبية الكثير من أجل التقليل من قيمة الإسلام، وهذا ما يميّز حال المغرب الأقصى عن حال تونس، ولكن إلى حدّ معيّن. وبالعكس، في الجزائر حصلت عودة عفوية وكذلك ردة فعل من المجتمع - إذْ بقيت الدولة محايدة أو سلبية -، إلى التقاليد الإسلامية: إنه نوع من استردادٍ وجودي، وليس استملاكاً روحياً ولا معرفياً، إذ أنّ القطيعة الأوروبية كانت ماحقة للثقافة على نحوِ مرعب. فالتأثير اللغوي الفرنسي كان قوياً جداً في الجزائر، ومن هنا كانت صعوبة الاتصال بالتراث الإسلامي. على الرغم من ذلك، بذلت الجزائر مجهوداً ضخماً لزرع اللسان العربي الحديث، مستندةً في ذلك إلى مشاركة واسعة من أساتذة ومربين مشارقة. كما أن المغرب الأقصى أقام مثل هذه الجسور، ولكنه كان يملك

في المدن ركيزة عربية ـ إسلامية سابقة وقويّة، وكان من الضروري تعريب الجماهير الجبلية البربرية، وهذا ما حدث عن طريق المدرسة والوسائط الإعلامية والخطاب السياسي، ودون قطع مع المشرق. ومن المفارقات أن نلاحظ أن تونس، البلد الأكثر تعريباً في المغرب، والخالية من الحضور البربري البارز، قطعت العلاقات مع المشرق ونتاجه الفكري، لأسباب سياسيّة، وتوجّهت في عزّ البورقيبية إلى الغرب حَصْراً. من المؤكد في كل حال، وبنحو عام، أن المغرب ما بعد الاستقلالات، قد اخترقته قليلاً الإيديولوجيا العربية الوحدوية من العصر الناصري، كونه لم يعش المعارك ذاتها التي عاشها المشرق، لأنّ قضيته الكبرى كانت الكفاح ضد الاستعمار الاستيطاني، وفيما بعد، إقامة علاقات مع المتروبول القديمة، وأخيراً لأنه كان في كل زمان يمثل طرفاً بعيداً من أطراف العروبة.

ربما لم يكن الفتح العربي في القرن السابع قادراً وحده على تعريبه: فكان التعريب إجمالاً سطحياً، ولم يكن كلياً. إنما حصل التعريب بفضل الاستيطان الضخم الناتج عن النزوح المسلّح للبدو من بني هلال وبني سليم في القرن الحادي عشر من الصعيد إلى إفريقية إلى المغرب الأقصى، وتوغّلهم في القرون الآتية في الأرياف، وحتى استقرارهم في المدن. وحصل أيضاً تعريب نخبوي في المدن بفضل هجرة الأندلسيين هرباً من الإسبان على عدة مراحل.

والواقع أن البربر قد اعتنقوا الإسلام بسرعة فائقة. فعلى الرغم من ثبوت البربرية كواقعة ثقافية ـ أجّجها الاستعمار وحوّلها إلى إيديولوجيا ـ، يمكن القول إن الانتماء الإسلامي هو الظاهرة الماهويّة الكبرى في المغرب، ويُضاف إليه منذ أمدٍ قصير، الانتماءُ إلى الدولة الإقليمية التي يخطيء مَنْ يُقلّل من أهميتها. ففي المغرب، خلافاً للمشرق، كل الناس مسلمون، خصوصاً بعد زوال الاستعمار. هنا تتحد العروبة والبربرية وتتماهيان في الإسلامية، على الرغم من بعض التنافرات في الجزائر. ومؤخراً فقط، ظهرت ظاهرة «الإسلاموية» (أو «الأصولية») التي لم تنتشر إلاّ منذ خمسة عشر عاماً، والتي ينبغي فصلها عن الانتماء الإسلامي، كما ينبغي تمييز هذا الانتماء عن الانتساب الحقيقي إلى الإيمان أو العبادات.

٢ ـ العمق التاريخي

ها نحن سننغمس، بقوة الأشياء، في كثافة أربعة عشر قرناً من التاريخ، عن طريقه نكتنه تكوّن روح شعب، والتوغل المديد في أعماق الشعور الديني. ليس في

واردنا إنكار حصيلة القرون الخمسة عشر التي سبقت الإسلام، غير أن الواقع هو تعرّض المغرب بعد الفتح العربي لتحوّل ديني عميق عن النصرانية أو الإحيائية، نحو الإسلام. فقد أسلم برمّته في فترة قصيرة من الزمن ـ نصف قرن على الأكثر ـ لكن من البديهي أن تتباين درجة الأسلمة من منطقةٍ إلى أخرى، ومن تكوين اجتماعي إلى آخر. إلاّ أن هذه الأسلمة السريعة للسكان الأصليّين، وهي ظاهرة فريدة في تاريخ الإسلام، لم يرافقها تعريب لغوي وما كان يمكنه أن يرافقها. وإذن، فيمكننا منذ البداية التأكيد على أنّ الإسلام هو الذي كان المبدأ الموّحد للمغرب، فيما يتعدّى المناطق والإثنيّات. وبالكيفيّة ذاتها تبنّى المغرب وهو في طور تشكّله، نمط دولة الإسلام الكلاسيكي وحضارته وثقافته. ومما له دلالته أنّ هذا التثاقف لم يبلغ ذروته إلاّ عندما انعتق المغرب من المشرق، وعندما تولّت مصيره سلالات من أصل بربري (١٠٥٠ ـ ١٥٠٠م).

على الصعيد الديني البحت، وداخل الإسلام، يمكن الكلام على أصالة أو خصوصية مغربية. لكن بأي معنى؟ فالمغرب، خارج العقيدة الموحدية، لم يبتكر تصوّراً أصيلاً تجديدياً للإسلام. بل اكتفى باعتناق مذاهب فقهية ناشئة في المشرق، كيّفها وانتقى منها كيفما شاء.

هذا هو حال المذهب الفقهي المالكي مثلاً، الناشىء في المدينة، والذي لم يعرف انتشاره الحقيقي إلاّ في المغرب والأندلس، إذْ قاطعه المشرق. ولم تنزرع المالكيّة دفعة واحدة في المغرب، بل حتى في إفريقية التي كانت مركزها المحرّك في مطلع العصر الوسيط، فرضت نفسها بصعوبة على المذاهب الأخرى، وصارت ببطءٍ أكثرية. وبنحو خاص، سمحت لها ممانعتها للهيمنة الشيعية الفاطمية بأن تلعب دور الإسمنت الجماعي السنّي جداً، مع نزعة سلفيّة. وتتمايز المالكية عن الشافعية بافتقارها إلى المنطق النظري، كما تتمايز عن الحنفيّة برفضها الرأي (الحكم الشخصي). لكنها أقل تصلّباً من الحنبلية، وتحتفظ بطابعٍ من أصالةٍ يمتزج فيه العقل الفقهي مع التراث (السنّة) وممارسة الإسلام الأول. علىَ الأقل هكذا كان ينظر إليها أتباعها. وفي القرن الهجري الرابع/ الميلادي العاشر، تزوّدت بعلم كلامي هو الأشعرية . هذا بمجموعه هو الذي يشكّل السنّية المغربية التي انتشرت من إفريقيّة إلى المغرب الأقصى حيث جعلتها السلالة المرابطية ركيزتها، أساسها، وأداة سيطرتها على العالم الاجتماعي.

إلى ذلك، اضطلعت «البدع» بدور مهمّ أيضاً في المغرب. هنا يمكنُ لحظُ أصالتها، لا بضعف تأثيرها، بل بكونها كانت قليلة جداً بالمقارنة مع تكاثر المذاهب في المشرق. ومع ذلك، كانت حمّالة دول قويّة (الفاطميّون) أو شديدة التنظيم (الخوارج الأباضيّون)، وكانت رغم ذلك قد أثارت انتفاضات واسعة، تَجُرُّ وراءها جماهير كثيرة. ولكن في هذا الجدل بين البدعة والسنّة، تغلّبت السنّة دوماً وصمدت لكل الاضطرابات. صحيح أن التشيُّع خلّفَ آثاراً غامضة في صميم اللاوعي الجماعي: تكريم للنبي وآله، ولكنّه تلاشى كتشيُّع. والحركة الخارجيّة بعد تطورها، لن يبقى منها سوى جيوب جماعية، من طرابلس الغرب إلى الجنوب الجزائري، هامشية بكل وضوح.

ثمة عامل ثالث لعب دوراً كبيراً من القرن الثاني عشر إلى الثامن عشر، وحتى بعده: إنه الصوفية بكل مزاياها المغربية البحتة. فمن الشاذلي إلى الجزولي وأبي مدين، كلهم كانوا مغاربةً أولئك الذين رسموا السبيل الذي ستنمو فيه الحركات المرابطية. زدْ على ذلك أن صوفية الزوايا، في فترة أولى من التأزم في المغرب الأقصى، ارتدت رداء الغليان وقامت في آنٍ بتعويض سلطة غائبة وإحياء روحانية هابطة النبرة. وفي علاقتها بالخارج، ارتدت رداءَ المقاومة والمجاهدة ضد التهديد المسيحي، وكانت حمّالة دول. وفي فترة ثانية، حينما زال ذلك التهديد (القرن السابع عشر ـ الثامن عشر)، تكوّنت الطُرق الكبرى، متجاوزةً حدود الدول، وشاملةً المدن والأرياف معاً. إن الطرق الكبرى ـ الدرقاوة، الرحمانية والتيجانية فيما بعد ـ تواصلت مع الأجداد الكبار في اتجاه روحانية أعظم. إن انحسار عددها، بالمقارنة مع التصوف الأوّلي، كان يسير جنباً إلى جنب مع توسع نطاق نفوذها ومع تغلغلٍ أشدّ في الجسم الاجتماعي. وعندها فقط ظهر تعايشٌ حقيقي بين الإسلام السنّي المتمأسس وصوفيّة الطرق الجديدة. وهذه التوفيقية المتأخرة كانت توفيقية بين التيّارين الأساسيين في الإسلام المغربي.

٣ ـ إشكاليّة الحركة الإسلامية المعاصرة في المغرب

الحركة الإسلامية، في شكلها الراهن، تتوطد كظاهرة عامة في الإسلام المعاصر، القريب منا في الزمان، بصفتها حركة مطلبية قوية جداً، بصفتها النواة الصلبة للإسلام، وبصفتها ظاهرة جديدة. وبشأنها أمكن الكلام على «إسلام جديد»، الأمر الذي يدخلها أولاً في الحداثة التي لا يمكنها الانفلاتُ منها. وفيما عدا

المغرب، ودون التوغّل بعيداً في التاريخ، كانت هناك جذور قديمة مثل الوهابية (القرن الثامن عشر). وكانت أهداف الوهابية مكافحة الصوفية الوثنية وتطبيق الشريعة تطبيقاً صارماً، في سياق منع العودة إلى شِرْكٍ مُقنَّع في قلب الجزيرة العربية. وفوق ذلك، كانت الوهابية في طهرانيتها الدقيقة تطرح نفسها كأنها متممة ومواصلة لمذاهب قديمة ومقبولة (الحنبلية). بعد ذلك بقرن، وُلدت الحركةُ الإصلاحية في مصر، في سياق سوسيولوجي، سياسي ودولي، مختلف تماماً. صحيح أنها تتواصل مع الوهابية من حيث صراعها ضد صوفية الأولياء، ولكن بروحيّة ترشيد الإسلام وعقلنته، فوسّعت مراميها الإصلاحية في منطقة متقدمة يتهددها الاستعمار. ونقصد بتوسيع مراميها الإصلاحية إعادة تأويل الإسلام، كإسلام يجابه العالم الحديث. ولكن في مواجهة العقلانية الليبرالية التي كانت تذهب بعيداً جداً، بل وأبعد مما ينبغي في نظرهم، راح الأفغاني وعبده يحاولان صون الإسلام مهما كلّف الأمر. وراح إرثهما يُجتذب من اتجاهين اثنين: اتجاه الحداثة الإسلامية، وكذلك اتجاه السلفيّة التي يجسّدها رشيد رضا في مصر، والمنتشرة في المغرب. ولكن كلما كانت العلمنة تتوطّد في الدولة والتشريعات والعادات، كلما راحت المواقف الرافضة لهذه العلمنة تتصلّب، إلى أن تم التوصل، في مصر دائماً، إلى إنشاء تنظيم «الإخوان المسلمين» الذي مال، أكثر فأكثر، نحو العمل السياسي والدعوة، بعيداً جداً عن سكونيّة الشيخ محمد عبده.

في المغرب، انتشرت هذه الحركات ولكن بهدف حفظ الذات في مواجهة النفوذ الاستعماري. فأعلن عبد الكريم الجهاد، إلاّ أن تمثّل إصلاحية عبده، ثم المنار، وعقلنتها، تحققا في المغرب الأقصى لدى النخبة الوطنية الحَضَرية، وكان علاّل الفاسي حامل لوائهما. وكذلك في الجزائر، اضطلعت جمعية العلماء الإصلاحيين بدور كبير لمكافحة التغريب وضياع الذاكرة الإسلامية، وهذا ما سينعكس لاحقاً على الثورة الجزائرية. والمفارقة في تونس أن شيئاً قليلاً قد حدث طيلة المرحلة الاستعمارية في اتجاه تلك الحركات، ربما لأن تونس سبقت مصر نفسها، مع خير الدين، إلى صياغة فكر إصلاحي، كان تأملاً حقيقياً في الحضارات، ومن الواضح أن الإسلام لم يكن غائباً عن ذلك.

أتينا على ذكر الأثر الهدّام للحداثات المفرطة في المغرب (باستثناء المغرب الأقصى إلى حدٍ ما). ولئن كان صحيحاً أن الإسلام لم يُمَسّ في الجزائر، فمن

الصحيح أيضاً أن الإفراط في النزعة التنموية الاقتصادية غيّب الإسلام حتماً كروح وثقافة. وفي تونس، ذهبوا إلى أبعد من ذلك في مدى خمسة عشر عاماً (١٩٥٦ - ١٩٧١)، منذ التشريع الجديد الذي كان يُخالف النص القرآني، إلى السماح علناً بعدم احترام فريضة الصوم. وهذه الاجراءات كانت غير مناسبة، على الأقل لسببين أو ثلاثة أسباب:

- في هذه النقطة لا يمكن أن تنفرد تونس وتتميّز عن محيطها.

- الحركة الوطنية التي تحوّلت إلى دولة كانت قد أشركت ضمنياً الإسلام في معركتها على مستوى الجماهير، ولو كوجدان عام.

- من المفارقات أن الإجراءات التشريعية الخاصة بالمرأة كانت مجزأة تماماً. وبعد، لا يمكن إنكار أن ذلك التشريع قد أعطى المرأة هامشاً أوسع من الحرية، وأفسح المجال أمام شعور بالتسامح الديني النسبي. لكن المسألة الجوهرية ما زالت مطروحة: من أين جاءت الحركة الإسلامية الراهنة في المغرب (لا سيما في الجزائر وتونس)؟ وهل ارتدت شكلاً خاصاً، وإنْ كان نعم، فما هو؟

صحيح أن ركيزة المغرب الإسلامية جداً، قد تفسّر ذلك، ولكن على نحوٍ جزئي. وكذلك الحال بالنسبة إلى أثر الاستعمار العميق. ولكن بشكل أيقن، ربما كان الأنسب تفسير ذلك بالتحديث السريع للدول الناشئة بعد الاستقلالات، التحديث الذي جرى تصوّره كأنه اغتراب أو ارتهان. الأمر الذي جعل الحركة الإسلامية كأنها ثأر للثقافي، وكأنها عودة مبدئية إلى الداخلي والذاتي. فالحركة الإسلامية هي قبل كل شيء، في مستوى القادة، حركة سياسية تستهدف السلطة. بهذا المعنى، إنها تقع في خط حركات التحرر المناهضة للاستعمار، والتي أصبحت دولاً قائمة، وبالتالي مكلّلة بالنجاح. فالسياسي يدخل هنا في اللعبة، لأن الجيل السابق طرحه بصفته الوسيلة الوحيدة لكل تدخل في صميم الجسم الاجتماعي، ولأنه ثمّنه ورسّخ فكرة فعاليته. وحده المرمى يتغيّر هنا، ويتراجع من الخارج إلى الداخل.

إن الحركة الإسلامية المغربية تواصل، باعتدال أكثر من الحركات الأخرى، التركيز على مفهوم تطبيق الشريعة، وتالياً تركّز على بلوغ السلطة التشريعية. ومما يلاحظ مع ذلك ان هذا التركيز يدور حول نقاط صلبة، وكأن المقصود عملُ تحدٍ متطرّف. وربما يعود ذلك إلى أن الحركة الإسلامية تبدو عموماً رافضة لكلّ اتفاق، وماضية في التصلّب. هل لأن الإصلاحية أُجهضت؟ أم لأن الحركة الإسلامية تطمح

إلى تقديم بديل عن الحداثة الفاسخة للفوارق والمدمِّرة للهوية؟

هنا، ليس في الإمكان التقدم في الاستشراف: إذ يمكنها أن تفشل، أو أنْ تستوطن في بعض البلدان فقط (راجع مَثَل الإصلاح والإصلاح المضاد في الكنيسة)، وتشقّ من ثم الإسلامَ إلى اثنين. ويمكنها أيضاً الاستيلاء على السلطة في كل مكان وعلى المدى البعيد.

لكن، حتى في هذه الحالة الأخيرة، تكون المسألة المطروحة هي التالية: كم من الوقت ستصمد؟ لأن التاريخ تطوّري، وهو حالياً متداخل بقوّة. ومن المؤكد أيضاً أن هناك عدّة حركات إسلامية، وأن في الإمكان الكلام على حركة إسلامية مغربية، مختلفة حقاً عن الحركة الإسلامية الإيرانية.

وسواء تقلّدت السلطة أم لم تتقلدها، وسواء اخترقت المجتمع الأهلي أم لم تخترقه، فإن الحركة الإسلامية تمثّل بكل تأكيد رغبة عميقة لدى شرائح واسعة من السكان، المتأثرين بانهيار الطوباويات الأخرى، والمأخوذين باليأس، وبتاريخِ «يصنع المآزق دون أن يقدم الوسائل لتجاوزها».

١٩٩٥

خاتمة:

العالم الإسلامي إلى أين؟

لقد عرفت الإنسانية ثلاث حداثات كبرى: **الأولى**، حداثة الإنسان العارف العارف الذي غلب غيره من المزاحمين وفرض نفسه كالإنسان الوحيد منذ خمسين ألف سنة؛ **والثانية**، حداثة الفترة النيوليتية منذ عشرة آلاف سنة حيث ابتدع هذا الإنسان الزراعة والقرية والدّين البدائي والاستقرار، ففتح بذلك باب التحضّر الذي انبثق في كُبرى المجتمعات المائية بالشرق الأوسط، في سومر ومصر. هنا أينعت كُبرى الحضارات، ودُشّن التاريخ، أي تلك الحركية التي هزّت المجتمعات في الداخل والخارج، في التبادل والتصارع، في التغيّر والثبات، على أرضية مادّية مع لجوء مستمرّ إلى الرموز.

أما الحداثة **الثالثة**، فقد تفجّرت في أوروبا الغربية مطلع القرن السابع عشر بشتّى الإبداعات الماديّة والرّمزية التي باستفحالها وتراكمها غيّرت مسار الإنسانية، مع الإبقاء على عناصر عتيقة من التاريخ الحضاري السابق كالحرب والدّين.. مع أن الدّين قد تفتّت في الغرب كمحرّك للدّينامية الاجتماعية وحتّى كمعتقد لدى الأقلية المثقّفة والآن لدى الأغلبية الصامتة. أمّا بالنسبة للحرب فقد تبيّن أنّ العدوان يجد من يقاومه، وأنّ الهامش ضاق أمام الغزو السافر، من نابليون إلى هتلر إلى ستالين إلى الاستعمار..

فالحداثة الجديدة لم تُنجز بعدُ كلّ وعودها، بل تبدو الآن محفوفة بالمخاطر والشقاء، وهي بالتالي تركيبة محتاجة دوماً إلى تصحيح مستمرّ. والمستقبل يبقى مبهماً بل من المستحيل التنبّؤ به لأسباب متعدّدة ليس أقلّها تعقّدُ النفسية الإنسانية التي لا ترضى حتّى بالسعادة الأبدية، بل هي منجذبة نحو ميولات أو كراهيات لا تحصى.

ومع أنّ الإنسانية مستعدّة للإنقياد لقادتها الروحيين والفكريّين والسياسيين

وغيرهم، ومستعدّة للالتحام في الجماعة أكثر ممّا هي ميّالة إلى العصيان والتغاضب، مع تواجد مستمر لهذين العنصرين لترجيح كفّة الانصهار، فقد وُجد ومن دون شك، قادةٌ للقطيع الإنساني البدائي، ثمّ استُنبطت الملوكية وظهر عباقرة الإبداع الديني من أمثال زردشت وموسى والبوذا والأنبياء والمسيح ومُحمّد ومن أتمّوا عملهم فيما بعد. وحقيقة الأمر أن الإنسان في جملة مساره يستحقّ كلّ إعجاب لصبره وقوّة إبداعه وركوبه الأهوال وتعميره الأرض الشاسعة آنذاك، والتي ما زالت كذلك في الواقع.

ولم يجرِ في التاريخ أنّ رقعةً ما تخلّفت عن الرّكب أبداً. فالمجتمعات لا تنغلق من قديم على ذاتها، لأن الإنسان مقلّد كبير ومبدع كبير أيضاً. ويسعى إلى البقاء. هذه بديهيات نجدها في كلّ مكان لدى «هيزيُودِس» كما في «سفر التكوين». وبالتالي، وفيما يخصّنا نحن، فالعالم الإسلامي سينحو قسراً منحى الحداثة الثالثة، وقد دخل فيها فعلاً منذ قرن أو قرنين.

ولعلّ هنا المشكلة الوحيدة هي مشكلة التباطؤ في اللّحاق بالرّكب مع أنّي أعتبره طبيعياً. لأن الحداثة كانت في أوروبا متجذّرة في ثقافة جديدة وفي تطوّر النظرة إلى الدّين وإلى الطبيعة وإلى الأنا، وليس فقط إلى العقل. فقد لعب الإصلاح البروتستانتي دوراً كبيراً في تغيير الذهنيات والتأثير على النظرة إلى الحياة الدنيا في علاقتها مع النجاة في الآخرة. وبما أن العلم الميكانيكي مع «نيُوتُن» كان ذا علاقة مع الصّانع واللاّهوت، فإنّ التفكير في الوجود الإنساني لعب دوراً رئيساً مع «لوك» و«هوبس» والفلاسفة الفرنسيين الإلهيين أو الملحدين ثم مع الرومنسية، وكلّ هذا بحث عن مصدر الأخلاق وعلاقتها بالطبيعة والأنا. هذه أمور جوهرية أهمّ من اكتشافات العلم وقوّة الاقتصاد. يجب علينا كعرب ومسلمين أن نعي ذلك وأن نتساءل: هل سيشهد الإسلام كدين يوماً الانهيار كما شهدته المسيحية والبوذية بالرّغم من تصلّبه الحالي، أو لأن تصلّبه يعني التخوّف لا أكثر ولا أقلّ؟

فالجديد في الحداثة الثالثة هو القطع مع كلّ دين وليس استبدال أو تعويض دين بآخر. والمفترض أنّ هذا الاتجاه سينتشر ويطال الإسلام والهندوسية ولو بعد زمن طويل. هنا تطرحُ نفسها مشكلةٌ كبيرة: هل أن الحداثة في أهم ظواهرها المحسوسة كالثورة الصناعية والتكنولوجيا والعلم الطبيعي والتي سيستوعبها يوماً المسلمون، ولو بتأخّر عن الصين واليابان وكوريا، كما حصل الأمر في الماضي فصار قانوناً تاريخياً. هل أن هذه الحداثة سيواكبها استبطان القيم الأخلاقية والحياتية التي تبدو

خاصّة بالغرب، أعني: استقلالية الفرد والحريّة وفلسفة الأعماق الدّاخلية والطبيعية واحترام الإنسان، كلّ هذه القيم التي استُبطت من القرن السابع عشر وانبثّت من كتلة النخبة المثقفة إلى كامل المجتمع بالرّغم من الاختراقات التي شهدتها؟

فمن الممكن أنّ الحداثة الماديّة ستؤثّر على النسيج التضامني للعائلة وستأتي بالفردانية ويقسط من الحرية والمساواة في الواقع المجتمعي، وهذا حاصل إلى حدّ ما. كما أن العالم الإسلامي استفحلت فيه القيم المادية الفظّة سواء في الواقع المعاش أو في الخيال الفردي والجماعي عن تعويضٍ ومحاكاةٍ.

أمّا القيم العليا الأخرى التي ذكرتُ، فتلك مسألة ثانية يصعب الحسم فيها، لأنّ لها خصوصية أوروبية، ولأنّ لكلّ جماعة تاريخاً مُستبطناً يزن على السلوكات والذّهنيات، وهو الذي يؤسّس للهويّة. فقد تضعف الهويّة بالتأثير الخارجي لكنّها تُلوّن الحساسية. وأهمّ من ذلك، أنها على اتصال ثابت مع الرؤية إلى الغيب والوجود والعلاقة الإنسانية لأنّها حصيلة تجربة طويلة. ولا يكفي أن يمّحي الدّينُ تماماً من المشهد الاجتماعي ليقع تحوّل في الهويّة وتراكيب الحساسية والسلوك. فقد حصل هذا في الصين وفي روسيا، لكن بقيت فيهما رواسب هامّة جدّاً وغير واعية في أعماق الأنا والضّمير. ولم يوجد الى اليوم توحيد كامل للإنسانية في الهويّة والسلوك والرّؤية، ومن الصّعب أن يوجد هذا في المستقبل. فهناك فرقٌ كبير بين القيم العُليا الحديثة وبين أمزجة وميولات الشعوب وحتى الأفراد في رقعة ثقافية ما. فالأوروبيون الذين ابتدع مفكّروهم هذه القيم وأقرّوا بأنها عالمية، غدوا يعتبرونها كخصوصية من خصوصياتهم تميّزهم عن الآخر المتوحّش: فهم وحدهم يحبّون الحريّة والمساواة واحترام النفس البشرية. . إلخ. وبالتالي هم الممتلكون لـ«الحضارة» العُليا، أي في آخر المطاف للحقيقة.

لكنّ كلّ هذا إنّما هو نرجسية. والمشكلة تتجاوز حقاً هذه الاعتبارات السوقية من كوني أنا أفضل من غيري وحتّى أثرى من غيري، بل تدور حول إمكانية انبثاث القيم الحديثة العليا الأساسية في المجتمعات الأخرى بما في ذلك طبعاً العالم الإسلامي. أعني هنا الحريّة الدّاخلية والخارجية والمساواة كشعور وكقانون، واستبعاد الألم عن الذات والآخر، واحترام الذات البشرية لكونها معجزة من معجزات الطبيعة والثقافة، وإكساب قيمة للحياة بصفة عامّة.

إنّ هذه القيم، كمبادىء، وجيهةٌ في حدّ ذاتها وقابلةٌ لأن تنتشر في المعمورة

كلّها ولو بعد أمد بعيد نسبياً، لأنّها تنشد الخير وتملأ الإنسان حبّاً لوطنه وارتياحاً لأنّه يجسّد عندئذ ما يتوق إليه. والحقيقة أنه لا يمكن تفنيد وجاهة هذه القيم سواء بأفكار ملتوية عن عدم استعدادنا، أو عن الفوضى التي قد تجلبها، أو عن مساسها بالتاريخ والتقليد والأعراف، وبالتالي بالهويّة. مع أن الهويّة لها علاقة ضعيفة بمحتواها، فهي شعور طبيعي قوي بالأنا الجماعية كما أنّ الفرد مكتسب لذاتيته الخاصّة. وهذه القيم الكبرى تجد مُعتمداً وضماناً في تراثنا الدّيني، كما أنّ الحداثة استوحتها من التراث المسيحي إلى حدّ كبير. إنّما صيغة التعامل معها ونوعية التصرّف فيها وتركيبها مع الموروث والأحاسيس والذهنيات هو الذي يميّز هذه الرقعة الثقافية عن تلك. والمسألة مسألة زمن وإرادة في نفس الحين. فأما الإرادية المشطّة فلا تأتي بشيء؛ وأمّا الزمنية فتُمثّل إشكالاً.

كثيراً ما يُقال إنّ الزمان أسرع في الفترة الحديثة مقارنةً بفترات ما قبل الحداثة. وفي هذه المقولة الرائجة جانبٌ من الصحّة، لأنّ الماضي وإن كان مليئاً بالأحداث، فقد كان ينزع إلى نوع من الثبات في التراكيب الأساسية: الإنتاج، السلطة، السكن.. إلخ. أمّا الحداثة فتبدو سريعة لأنها نتيجة تراكمات وتمخّض فَارَ في زمنية قصيرة، وما زالت تتقلّص هذه الزمنية في عصرنا الحاضر. هذا هو المشهد الظاهري، لكن ما معنى ذلك في الأعماق؟ الزمان في حدّ ذاته عدم، يُوجده الفضاء والمادّة في حركتها، والإنسان في أفعاله وأفكاره. ففي ظلّ الحضارات ـ التاريخ، كان بطءُ التطوّر كبيراً مثلاً في مصر الفرعونية، ثمّ أسرعت الأمور منذ اليونان بسبب تعقّد التاريخية وتعمّق الحضارة، إنما نبقى مدّة ستة آلاف سنة في الإطار نفسه الذي دفعت به الثورة النيوليتية، إطار الحضارة الزراعية.

الحداثة ثورة أخرى مجدّدة تماماً، لكنها اعتمدت على الرصيد الكبير الذي خلّفته الحضارة ـ التاريخ، فأسرعت في مسارها بلا وعي منها ولا إرادة، في رقعة كانت متأخرة طويلاً. على أنّ هذه السرعة، في الإطار الجديد، كانت محدودة نسبياً، فقد تطلّبت الحداثة خمسمائة سنة لتصل إلى ما وصلنا إليه اليوم، وطال تعميمها في أوروبا بالذات وانتشارها في الشرائح الاجتماعية الواسعة خصوصاً من وجهة القيم ونمط الحياة. أمّا في الخارج، فلم تعرّف بنفسها إلاّ منذ قرن وليس عن طريق التلقين بل الانتزاع والهيمنة، وهذا في الصين مثل ما هو في العالم الإسلامي مثل الهند. هناك حصلت فيما قبل إنجازات كبرى منذ ميلاد المسيح تقريباً في ظل

الحضارة الزراعية التي اكتسبت رونقاً لمّاعاً في فترة لا تزيد على الألفية والنصف.

وما يدعو إلى الدهشة أنّ أيّ شخص منّا يجد نفسه معاصراً أينما كان، لكنّه يحسّ بغرابة شديدة لو وضعناه في موطنه في القرن التاسع عشر أو الثامن عشر أو ما قبل. الأوروبي عندئذ يحسّ بالغربة والعربي كذلك والصيني. . إلخ. وهذا ما يشوّش كل آرائنا عن جمود الحضارات والمجتمعات أو على العكس عن حداثة الحداثة، بل المسألة ميتافيزيقية إذ كل قرن عالم بذاته وكلّ جيل كذلك. وبكلمة، فالمسلمون الآن معاصرون لآخر القرن العشرين أكثر بكثير ممّا عليه الأوروبي الآن بالنسبة للقرن التاسع عشر في أوروبا.

ما الذي يجمعنا إذن بأسلافنا؟ إنه الثقافة بالمعنى العام، من الكلمة المكتوبة إلى الفنّ إلى الديكور المعماري في المدن. إنّ التكلّر الإسلامي إزاء الغرب اليوم مغلوطٌ إذا قيس كما في الماضي القريب بمقياس علاقات القوى أو بمقياس السباق. بل التاريخ يجري مجراه الطبيعي بدون تشنّج، وفي بعض الأحيان بدون قطيعة كما في كندا وسكاندينافيا وحتى اليابان مثلاً. فلا يمكن في الوقت نفسه أن نتّبع القيم النضالية وأن نصبو إلى الحداثة المادية، ولا أن نصبو إلى هذه دون تقبّل قِسْطٍ من القيم التي تحرّكها.

وبالتالي، فنحن في الوضع الحالي والوضع الذي سبقه ضالّون تماماً نتخبّط في التناقضات. فالإنماء مثلاً ضروري بغية تحسين أحوال المعاش، لكنّه تحوّل إلى فخ يتحكّم فيه الغرب كما يشاء، وأكثر من هذا تحوّل إلى إيديولوجيا تعبوية سقيمة لفّت كلّ الخطاب وكلّ المجتمع، فأفقرته بصفة رهيبة. وهي التي تفسّر المدّ الإسلامي الذي يُفسَّر أيضاً بالوهن الثقافي الكبير. فبلادنا منذ خمسين عاماً صحراء ثقافية في كلّ المجالات، في التراث كما في استيعاب الثقافة الغربية؛ في الكتاب كما في الرسم أو الموسيقى أو المسرح؛ في المعرفة كما في الأدب. وبما أنّ جهاز الدولة قد قتل المجتمع المدني وأنّ هذا المجتمع أعطى رقبته للذّبح وآلتذّ بموته، فلا أرى الآن خروجاً من المأزق. فكيف يُمكن لأي غربي أو لأي عربي زار باريس مثلاً ومتاحفها المتعدّدة من «اللّوفر» إلى متحف الفنّ الحديث إلى متحف «بيكاسو» إلى «غِيّمي»، مركز الفنون الآسيوية. . . إلخ، دون أن يعتريه إحساس بالنخوة في المقام الأوّل، وشعور بالمسافة في المقام الثاني، والإعجاب والاحتقار الذاتي؟

ومن الغلط التام أن نتحدث عن «مشروع حضاري عربي»، بل هذا وهمٌ وكلامٌ

فضفاض، وكان أحرى بنا أن نُنادي بالرّفع من مستوى المطمح الثقافي، وهو بالذات المطمح الإنساني العامّ والضروري لكلّ مجموعة، وهو الذي يعطي الحياة نضارتها ونحن بعد عابرو سبيل.

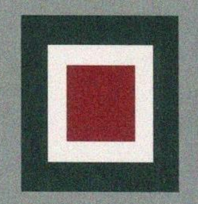
إنّ هذا سيأتي يوماً ما قسراً، وبالتالي فنحن نستبعد كلّ شعور باليأس والقنوط، كما نستبعد كلّ نظرية تاريخانية يُراد منها اختزال حركة التاريخ ومن وراء ذلك الضغط الإرادي بالإيديولوجيا والفعالية السياسية، والدولة إنما هي حافز على التقدّم المادّي والمعنوي لا أكثر، ويجب على المجتمع المدني أن يلعب دوره. ومرّة أخرى، يستدعي هذا التحوّل الكثير من الشروط: الديموقراطية، تركيبة سلم داخلية وخارجية، تضامن بين الأفراد والشعوب، وتصوّر أفضل وأرقى لمعنى الحياة عند الجماعة والفرد على حدّ سواء.

مارس ٢٠٠٠

فهرس

كُتب المؤلّف
صادرة عن دار الطليعة

- في السيرة النبوية ـ I
  الوحي والقرآن والنبوّة
- الفتنة
  جدلية الدين والسياسة في الإسلام المبكر
  (طبعة رابعة)
- الكوفة
  نشأة المدينة العربية الإسلامية
- الشخصية العربية ـ الإسلامية والمصير العربي
  (طبعة ثانية)
- أوروبا والإسلام
  صدام الثقافة والحداثة



أزمة الثقافة الإسلامية

□ إن غلبة الجديد على القديم لا تتمّ فقط بحدّ السيف وإنما أيضاً بجاذبية الحضارة الجديدة، مادياً وفكرياً وروحياً. فإذا كان الغرب اليوم يُمثّل القيم الإنسانية - نظرياً على الأقل - وإذا كان هذا الغرب يعني العلمَ والفكرَ العميق والفنَّ وكذلك التكنولوجيا، فالمسألةُ ليست كما قيل من قبلُ مسألة أخذ ما يصلح لنا، أو مسألةَ استرجاع قوتنا القديمة كما كانت زمن الخلافة، بل مسألة بقاء في الوجود التاريخي.

□ إن كل إشكالية الهوية والحداثة والتراث والقومية والإسلام السياسي لا قيمة لها من وجهة الفكر الصحيح. فهي مُنبئة عن عجز في طرح المشاكل وحسم الأمور في الواقع. وهذا مُعطى من التاريخ الحديث، أي من قرون من التأخر طال العالم الإسلامي كله منذ عام ١٧٠٠ إلى حدود عام ١٩٢٠ حيث برزت نهضةٌ في مجالات عديدة، إلاّ في مجال الثقافة العليا المبدعة. فهذه الثقافة العُليا لم تعد إسلامية بالمعنى الدقيق، بل هي ماتت حوالى العام ١٥٠٠ في رافديها الديني والدنيوي كليهما. ولم يكن هذا بفعل الغرب، ولكن بمفعول انحطاط الطموح الداخلي لهذه الثقافة الذي يجب البحث عن مصدره، ولم يحصل هذا بعد.

□ ولا يمكن أبداً للعرب والمسلمين أن يلجوا باب الحداثة والمشاركة في العالم المعاصر، إلاّ إذا كوّنوا لأنفسهم طموحاً عالياً في مجالات الفكر والمعرفة والعلم والفن والأدب، وقفزوا بصفة جدية الأخذ عن الغير، وما أبدعته الحداثة في كل هذه الميادين.

المؤلّف

دار الطليعة للطباعة والنشر
بيروت